

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI "FEDERICO II"  
FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOLOGIA CLASSICA,  
CRISTIANA E MEDIEVALE-UMANISTICA, GRECA E  
LATINA XXII CICLO

TESI DI DOTTORATO

Il quinto libro del *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena

COORDINATORE

Ch. mo Prof. G. Germano

TUTOR

Ch. mo Prof. G. Germano

Candidato

Dott. Vittorio Chietti

Anno Accademico

2008-2009

## **PRESENTAZIONE.**

## Presentazione Tesi.

La presente dissertazione ha come tema lo studio critico del quinto libro del *Periphyseon* e la traduzione in lingua italiana di alcuni dei suoi passaggi più significativi: tale opera, come si sa, fu scritta sotto forma di dialogo diviso in cinque libri e composta da Giovanni Scoto Eriugena, mistico, teologo e pensatore di origini irlandesi vissuto nel secolo IX ed operante alla corte carolingia di Carlo il Calvo in Francia.

La scelta di tale tema è stata motivata da una serie di ragioni, prima fra tutte quella dell'assenza di uno studio critico approfondito degli aspetti mistici del suo pensiero nonché la mancanza all'interno del panorama italiano di una traduzione anche parziale del capolavoro dell'Eriugena.

Dovendo attenermi ai tempi concessimi dal Manifesto degli Studi del Dottorato di Ricerca al quale sono iscritto, ho ritenuto opportuno scegliere di occuparmi di un solo libro del *Periphyseon* sul quale compiere il mio studio critico. La scelta è caduta sul libro quinto, cioè l'ultimo dell'intera opera, in quanto esso si presta maggiormente al tipo di interessi da me nutriti sulle problematiche di carattere mistico e teologico.

Il lavoro di realizzazione della presente dissertazione è durato tre anni. Esso è partito da una traduzione di servizio in lingua italiana del quinto libro dell'opera<sup>1</sup>. Tale traduzione è stata condotta sul testo latino pubblicato all'interno dell'edizione critica eseguita da E. Jeauneau, completata nel 2003 e apparsa per i tipi della Brepols all'interno del *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*. Compiuta la traduzione, il mio lavoro si è concentrato sullo studio delle tematiche di carattere mistico che, come ho già riferito, non hanno riscosso pieno interesse da parte degli studiosi e che, soprattutto, necessitavano di una rivalutazione critica e scientifica. Da questa fase della mia ricerca è nata la sezione prima della mia tesi, la quale consta di nove capitoli di carattere monografico.

I primi due offrono la ricostruzione del profilo biografico e bibliografico dell'Eriugena: in essi ho argomentato le problematiche relative alla datazione dei suoi scritti e soprattutto ho realizzato un riassunto critico dell'intera opera del

---

<sup>1</sup> Per la problematica delle traduzioni in lingua moderna del *Periphyseon* rimando il lettore all'introduzione alla parte antologica di questa dissertazione.

*Periphyseon*, frutto di una mia lettura diretta e personale e motivato dal fatto che le tematiche del libro quinto da me studiato contenevano non pochi richiami e riferimenti a quelle esposte dall'autore nei libri precedenti.

Gli altri capitoli presentano un taglio più monografico e si concentrano sull'approfondimento critico di sette differenti problematiche relative agli aspetti del pensiero mistico dell'Eriugena.

Al termine di questa fase del mio lavoro ho realizzato una sezione di carattere antologico, all'interno della quale ho presentato una rosa di brani estratti dalla traduzione del libro quinto da me precedentemente eseguita. Ciascun brano è preceduto da un'introduzione, cui fanno seguito il testo latino corredato di brevi note di commento e la traduzione italiana.

Infine mi sembra giusto mettere in risalto il grande merito che il teologo e mistico irlandese si è guadagnato nei secoli a lui successivi per aver creato, proprio sulla scia delle sue preziose traduzioni, un vero e proprio lessico mistico, dal quale attingeranno, non senza arricchirlo e a suo tempo rinnovarlo, le future generazioni di mistici e di teologi che si formeranno nelle scuole e nelle università di paesi come la Francia e la Germania negli ultimi secoli del Medioevo. Posto a crocevia di due mondi (quello greco-orientale e quello latino-occidentale) che continueranno ancora per molto tempo ad ignorarsi e a combattersi, Scoto Eriugena è il primo pensatore occidentale che abbia sentito fortemente l'esigenza di far abbeverare l'allora nascente cultura europea alle fonti di quella greca; ancora una volta il rinnovamento spirituale dell'Europa nasce dall'incontro, forse puramente casuale o forse sentitamente voluto e agognato, con la luce della più antica e perciò più profonda sapienza orientale.

Qui di seguito fornisco la struttura definitiva della dissertazione con un breve riassunto delle tematiche da me studiate e con un elenco degli obiettivi che mi auguro di aver raggiunto e soddisfatto.

### **La figura e l'opera di Giovanni Scoto Eriugena.**

- 1) *La vita e l'opera.*
- 2) *Giovanni Scoto Eriugena traduttore dei Padri greci.* Questo capitolo documenta l'importanza del metodo di traduzione dei termini e dei vocaboli del lessico mistico e teologico di lingua greca utilizzato dall'autore. In particolare, è messo in risalto il merito che Scoto Eriugena ha avuto nel suo

tentativo di fondare un vero e proprio lessico mistico all'interno della teologia occidentale di lingua latina, lessico dal quale attingeranno le future generazioni di contemplativi e di teologi, da Anselmo fino a Meister Eckart.

3) *Composizione, struttura e contenuto del Periphyseon.*

**Contenuto e tematiche del libro quinto.**

- *Il mistero della deificazione dell'uomo.* Questo capitolo propone una nuova chiave di lettura a proposito di uno dei punti-chiave del pensiero mistico dell'autore. La deificazione dell'uomo, cioè la possibilità che l'umanità riceve da Dio di trasformare la sua natura di creatura mortale e finita in una parte dell'immensa natura spirituale ed eterna del Creatore, rappresenta un mistero che l'intelletto umano deve saper attingere dalla lettura e dall'esegesi della Bibbia, non più vista come un testo liturgico o dogmatico, bensì come un vero e proprio scrigno di messaggi che Dio ha inviato all'umanità al fine di rivelare la verità concernente la sua reale natura ed il suo destino escatologico.

- *La sapienza misterica e l'esegesi erigeniana.* Il capitolo prosegue il discorso di quello precedente illustrando le tecniche esegetiche dell'Eriugena e documentando gli aspetti ed i contenuti della "sapienza misterica" racchiusa all'interno degli enigmi biblici. Tale sapienza trascende ogni formula di natura intellettualistica, frustra ogni conato umano teso alla conquista e al possesso di una immagine o di una concettualizzazione che si illuda di racchiudere e di esaurire il mistero della natura divina.

- *Il tema del ritorno e la contemplazione.* Il capitolo illustra l'argomento che è alla base di tutta l'esposizione del dialogo mistico del *Periphyseon*. Il ritorno dell'umanità a Dio si articola in due processi ben distinti: vi è, infatti, da un lato il *reditus universalis* che è quello che subirà l'intera umanità alla fine dei tempi allorché essa sarà divinizzata da Dio, dall'altro, invece, vi è il *reditus specialis*, cioè il ritorno individuale che potrà essere vissuto soltanto da coloro che hanno esplicitato durante la propria esistenza terrena la contemplazione dei misteri divini, la quale, a sua volta, consente all'uomo di immergersi nella natura oscura ed ineffabile di Dio e di avviarsi dunque sulla strada della deificazione.

- *La dottrina dell'apocatastasi e la concezione dell'oltretomba.* Questo capitolo documenta il modo in cui Eriugena rielabora le fonti patristiche di

lingua greca (tra le quali vi è l'opera di Origene di Alessandria) e sviluppa in modo originale alcuni dei temi cari alla speculazione filosofica e teologica a lui precedente.

- *La resurrezione e la polemica con Agostino.* In questo capitolo si documentano le teorie che Eriugena formulò sul problema della resurrezione della carne. Tale indagine dimostra che, contrariamente a quanto la critica precedente ha voluto dimostrare, Eriugena non credeva nella resurrezione della carne, come il dogma cattolico esige, bensì in un processo di trasfigurazione della natura carnale dell'uomo in una realtà di natura spirituale e metafisica. Inoltre, la sua dipendenza dal pensiero agostiniano non è affatto vera, in quanto l'autore mostra di voler mettersi in polemica contro l'eccessivo antropomorfismo di alcuni Padri della Chiesa e, in particolare, contro alcune teorie formulate dal vescovo di Ippona, da lui giudicate addirittura troppo "carnali" e superstiziose.

- *La dottrina del transitus e l'esegesi biblica.* Questo capitolo documenta l'originalità di una teoria non sempre valutata con la dovuta attenzione dagli studiosi dell'Eriugena. Tale dottrina concerne il processo di *transitus* (passaggio) che l'intelletto umano compie allorché si eleva al di sopra della interpretazione storica, letterale delle Scritture e riesce così ad attingere la sublimità della contemplazione divina nonché il distacco dalla natura fisica e materiale.

### **Sezione antologica.**

La sezione antologica, la prima che compare nel panorama italiano, offre una rosa di brani estratti dal libro quinto del *Periphyseon* che hanno lo scopo di illustrare le tematiche espresse nella sezione precedente attraverso la lettura dei luoghi in cui l'autore ha meglio espresso il suo pensiero e le sue teorie mistiche e teologiche. Tale sezione comprende i seguenti testi:

- **Il ritorno tra esegesi biblica e prove scientifiche:** *Periphyseon* V, 876 A-874 C, 899D- 901 D.
- **La deificazione dell'uomo e la sua resurrezione: il confronto tra la teologia latina ed orientale:** *Periphyseon*, V, 876 B- 882 B; 893 B- 897 A.
- **Alcuni esempi di esegesi "mistica":** *Periphyseon* V, 897 B- 898 C; 980 D- 984 C; 1014 D-1018 D.
- **L'epistola a Wulfado.**

## **ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE**

## ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

### *Opere di Giovanni Scoto Eriugena.*

*Annotationes* = Iohannis Scoti Eriugenae *Annotationes in Marcianum*, ed. C.B. Lutz, Cambrigde 1939.

*Carmina* = Iohannis Scoti Eriugenae *Carmina*, ed. L. Traube in *MGH*, Poet. lat. aevi karol., III, Berlin 1896, 518-56.

*De praedestinatione liber* = E. S. N. MAINOLDI, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, Firenze 2003, (già Iohannis Scoti Eriugenae *De divina praedestinatione liber*, ed. H. J. Floss, PL 122, 355-440.)

*Expos.* = Iohannis Scoti Eriugenae *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, ed. J. Barbet, CCCM, XXXI, Tournhout, 1975.

*Hom.* = Iohannis Scoti Eriugenae *Homelia super Prologum Iohannis*, ed. E. Jeauneau, SCh 151, Paris 1969.

*Com.Ioh.* = Iohannis Scoti Eriugenae *Commentum in Evangelium Iohannis*, ed. E. Jeauneau, SCh 180, Paris 1972.

*Glossae* = Iohannis Scoti Eriugenae *Glossae divinae historiae*, ed. J.J.Contrini-P.O'Neill, Firenze 1997.

*Versio Ambiguorum* = Iohannis Scoti Eriugenae *Versio Ambiguorum Sancti Maximi Confessoris*, ed.H. J. Floss, PL 122 1193-1222.

*Versio Dyonisii* = Iohannis Scoti Eriugenae *Versio Operum Sancti Dyonisii Areopagitae*, ed. H. J. Floss, PL 122, 1029-1194.

*Periphyseon* (1) = Iohannis Scoti Eriugenae *Periphyseon seu De divisione naturae*, ed. H.J. Floss, PL 122, 441-1022, Parisii 1853.

*Periphyseon* (2) = Iohannis Scoti Eriugenae *Periphyseon seu De divisione naturae*, ed. I.P.Sheldon-Williams Voll. I-IV, Tournhout 1968 (I) ,1972 (II), 1981 (III), 1995(IV).

*Periphyseon* (3) = Iohannis Scoti Eriugenae *Periphyseon, liber V*, ed. E.Jeauneau, Tournhout 2003.



## Studi.

AA.VV, *Giovanni Scoto nel suo tempo.*= AA.VV., *Giovanni Scoto nel suo tempo.* Atti del 24 Convegno storico internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1987), Spoleto 1989.

ALLEGRO, G. *Scoto Eriugena* = C. ALLEGRO, G. *Scoto Eriugena. Fede e Ragione*, Roma 1974.

BAUCHWITZ, “*Occulti manifestatio*” = O. F. BAUCHWITZ, “*Occulti manifestatio*”: la dottrina de la teofanía segùn Juan Escoto, in *A cidade des homines e a cidade de Deus*, cur. E. Stein, Porto Alegre 2007, 163-182.

BEIERWALTES, *Eriugena* = W. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, Milano 1998.

BISCHOFF, *Das griechische Element* = B. BISCHOFF, *Das griechische Element in der abendlandischen Bildung des Mittelalters*, in <<Byzantinische Zeitschrift>>, 44 (1951), 27-55.

BISCHOFF, *Il monachesimo irlandese* = B. BISCHOFF, *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente*, in *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto 1957, 121-138.

BONFIGLIOLI-MARMO, *Symbolism and Linguistic Semantics.* = S. BONFIGLIOLI- C. MARMO, *Symbolism and Linguistic Semantics. Some Questions (and Confusions) from Late Antique Neoplatonism up to Eriugena*, <<Vivarium>>, 45 (2007), 238-252.

BRENNAN, *A bibliography* = M. BRENNAN, *A bibliography of publications in the field of Eriugenian studies 1800-1975* in <<Studi Medievali>>, 18 (1977), 401-447.

BRENNAN, *A guide* = M. BRENNAN, *A guide to eriugenian studies. A survey of publications 1930-1987*, Friburg-Paris, 1989.

BRENNAN, *Materials* = M. BRENNAN, *Materials for the biography of Johannes Scotus Eriugena*, in <<Studi Medioevali>>, 27 (1986), 413-460.

CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène* = M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruxelles, 1964.

CHIESA, *Ad verbum* = P. CHIESA, *Ad verbum o ad sensum? Modelli o coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo*, in <<Medioevo e Rinascimento>>, 1 (1987), 1-51.

- CHIESA, *Traduzioni e traduttori* = P. CHIESA, *Traduzioni e traduttori dal greco nel IX secolo: sviluppi di una tecnica*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, Atti del Convegno Internazionale, Todi, 11-14 ottobre 1987, Spoleto 1989, 171-200.
- COCCIA, *La cultura irlandese* = E. COCCIA, *La cultura irlandese pre-carolingia, miracolo o mito?*, in << Studi Medievali >>, 8 (1967), 257-420.
- CRISTIANI, *Dall'unanimitas* = M. CRISTIANI, *Dall'“unanimitas” all'“universitas”. Da Alcuino a Giovanni Eriugena*. Roma 1978.
- CRISTIANI, *Giovanni Scoto* = M. CRISTIANI, *Giovanni Scoto. Il Prologo di Giovanni*, Milano 1987.
- CRISTIANI, *Lo spazio* = M. CRISTIANI, *Lo spazio e il tempo nell'opera dell'Eriugena*, in << Studi Medievali >>, 18 (1977), 39-136.
- CRISTIANI, *L'universo* = M. CRISTIANI, *L'universo spazio-temporale di Giovanni Eriugena*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo*, Atti del Convegno internazionale, Todi, 10-12 ottobre 1999, Spoleto 2000, 73-105.
- CRISTIANI, “*Mysticus Moyses*” = M. CRISTIANI, “*Mysticus Moyses*”. *Escatologia ed Esodo nel “Periphyseon” di Giovanni Scoto Eriugena*, in << Cristianesimo nella storia >>, 10 (1989), 467-484.
- CUPICCIA, *Le sorti* = M. CUPICCIA, *Le sorti di un testo tradotto, rivisto e commentato: il Corpus pseudo Dionysiacum nella versione latina di Giovanni Scoto (sec. IX-XII)* in << Filologia Mediolatina >>, 16 (2009), 22-40.
- DAL PRA, *Scoto Eriugena* = M. DAL PRA, *Scoto Eriugena e il Neoplatonismo medievale*, Milano 1951.
- D'ONOFRIO, *Agli inizi della diffusione* = G. D'ONOFRIO, *Agli inizi della diffusione della Consolatio e degli Opuscula Sacra nella scuola tardo-carolingia*, in *Atti del Congresso di Studi Boeziani*, Pavia, 5-8 Ottobre 1980, Roma 1981, 343-354.
- D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto e Boezio* = G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto e Boezio: tracce degli Opuscula Sacra e della Consolatio nell'opera eriugeniana*, in << Studi Medievali >>, 21 (1980), 707-752.
- D'ONOFRIO, *Storia* = G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia nel Medioevo*, I-III, Casale Monferrato 1996.
- DUCLOW, *Divine Nothingness* = D. F. DUCLOW, *Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena*, in << The Journal of Religion >>, 57 (1977), 109-123.
- DUCLOW, *Nature as Speech* = D. F. DUCLOW, *Nature as Speech and Book in John Scotus Eriugena* in AA. VV., *Masters of Learned Ignorance* in << Mediaevalia. A Journal of Medieval Studies >>, 3 (1977), 131-140.

- DUCLOW, *Virgins in Paradise* = D. F. DUCLOW, *Virgins in Paradise: Deification and Exegesis in Periphyseon V*, in *Jean Scot Escrivain*, Actes du IV Colloque international Montreal 28 aout- 2 septembre 1983, Montreal- Paris, 1986, 29-49.
- FLASCH, *Agostino d'Ippona* = K. FLASCH, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Bologna 1983.
- GEANAKOPLOS, *Some Aspects* = D. J. GEANAKOPLOS, *Some Aspects of the influence of the Byzantine Maximos the Confessor on the Theology of the East and West*, in <<Church History>>, 38 (1969), 150-163.
- GREGORY, *L'escatologia* = T. GREGORY, *L'escatologia di Giovanni Scoto*, in <<Studi Medievali>>, 16 (1975), 497-535.
- GREGORY, *Note* = T. GREGORY, *Note sulla dottrina delle Teofanie in Giovanni Scoto Eriugena*, in <<Studi Medievali>>, 3 (1963), 75-91.
- GREGORY, *Sulla Metafisica* = T. GREGORY, *Sulla Metafisica di Giovanni Scoto Eriugena*, Firenze 1960.
- JEANEAU (1) = E. JEAUNEAU, *Jean Scot et la metaphysique des nombres* in "Tendenda Vela". Excursions litteraires et digressions philosophiques à travers le Moyen Age, Turnhout 2007, 461-477
- JEANEAU (2) = E. JEAUNEAU, *L'influence des traductions erigéniennees sur le vocabulaire philosophiques du Moyen Age. Simples remarques*. In ID. "Tendenda Vela"cit., 596-583.
- JEANEAU (3) = E. JEAUNEAU, *Nèant divin et theophanie (Erigène disciple de Denys)* in ID. "Tendenda Vela"cit., 137-145.
- JEANEAU (4) = E. JEAUNEAU, *Jean Scot Erigène et le grec* in <<ALMA>> 41, (1979), 5-50.
- JEANEAU (5) = E. JEAUNEAU, *La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène* in AA. VV., *Eriugena*, Paris 1980, 33-54.
- JEANEAU (6) = E. JEAUNEAU, *Le symbolisme de la mer chez Jean Scot Erigène* in AA. VV., *Le néoplatonisme*, CNRS, Paris 1971, 385-394.
- JEANEAU (7) = E. JEAUNEAU, *La conclusion du "Periphyseon". Comment un dialogue deviant monologue*, in AA. VV., *Divine Creation in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Essays Presented to the Rev'd Dr. Robert D. Crouse*, Leiden 2007, 223-234.
- JEANEAU (8) = E. JEAUNEAU, *Nisifortinus, le disciple qui corrige le maitre*, Brill 2001.
- JEANEAU (9) = E. JEAUNEAU, *The Autograph of Eriugena*, Turnhout 1996.

- KLUNKER, *Johannes Scotus Eriugena*. = W.U. KLUNKER, *Johannes Scotus Eriugena. Denken im Gespräch mit dem Engel*, Stuttgart 1988.
- LUCENTINI, *La nuova edizione* = P. LUCENTINI, *La nuova edizione del Periphyseon dell'Eriugena*, in <<Studi Medievali>>, 17, (1976), 393-414.
- MAINOLDI, *De praedestinatione liber* = E. S. N. MAINOLDI, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, Firenze 2003.
- MAZZARELLA, *Il pensiero* = P. MAZZARELLA, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, Padova 1957.
- MCCORMICK, *Diplomacy* = M. MCCORMICK, *Diplomacy and the Carolingian Encounter with Byzantium down to the Accession of Charles the Bald*, in AA. VV., *Eriugena: East and West*, Notre Dame 1994, 15-48.
- MCGINN, *La comparsa della mistica dialettica* = B. MCGINN, *La comparsa della mistica dialettica: Giovanni Scoto Eriugena*, in *Storia della mistica cristiana in Occidente. Lo sviluppo (VI-XII secolo)*, trad. it. Genova-Milano 2003, 120-178.
- MORAN, *Origen and Eriugena* = D. MORAN, *Origen and Eriugena: Aspects of Christian Gnosis*, in AA. VV., *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, Dublin (1992), 27-53.
- MORAN, *The Philosophy* = D. MORAN, *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Age*, Cambridge 1989.
- MORESCHINI, *Massimo il Confessore* = C. MORESCHINI, *Massimo il Confessore. Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, Milano 2003.
- ORLANDI, *Pluralità* = G. ORLANDI, *Pluralità di redazioni e testo critico in Idem, Scritti di filologia mediolatina*, Firenze 2008, 25-59.
- OTTEN, *The Dialectic* = W. OTTEN, *The Dialectic of the return in Eriugena's "Periphyseon"*, in <<The Harvard Theological Review>>, 84 (1991), 399-421.
- PAPARELLA, *La questione della "beatitudo"* = F.D. PAPARELLA, *La questione della "beatitudo" in Giovanni Eriugena*, in *Le felicità nel Medioevo*, Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medioevale: Milano, 12-13 settembre 2003, Louvain 2005, 87-122.
- PERFETTI, *Movere sensum* = STEFANO PERFETTI, *"Movere sensum disciplinaliter", Zoomorphic Symbolism and Theory of Knowledge in Eriugena "Periphyseon" IV, 751 c-752 c*, in AA. VV., *Intellect et imagination dans le philosophie médiévale*, Porto 2004, 841-53.
- RAHNER, *Simboli* = H. RAHNER, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Milano 1995.

- RAMELLI, *Gregorio di Nissa* = I. RAMELLI, *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*, Milano 2007.
- RAMELLI, *Tutti i commenti* = I. RAMELLI, *Tutti i commenti a Marziano Capella*, Milano 2006.
- SHELDON-WILLIAMS, *A Bibliography* = I. P. SHELDON-WILLIAMS, *A Biography of the Works of Johannes Scottus Eriugena*, in <<The Journal of Ecclesiastical History>>, 10, 1960, 198-224.
- SHELDON- WILLIAMS, *The Title* = I.P. SHELDON-WILLIAMS, *The Title of Eriugena's Periphyseon*, in <<Studia Patristica>>, 3 (1961), 297-302.
- SIMONETTI, *Origene* = M. SIMONETTI, *Origene. I principi*, Torino, 1989.
- STOCK, *The Philosophical Anthropology* = B. STOCK, *The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, in <<Studi Medievali>>, 7 (1967), 2-57.
- UNDERHILL, *Mysticism* = E. UNDERHILL, *Mysticism: a Study in the Nature and Development of Men's Spiritual Consciousness*, Cleveland- New-York, 1965.
- WEINER, *Eriugenas* = S. F. WEINER, *Eriugenas Innovation*, in <<Vivarium>> 46 (2008), 1-23.
- WEISS, *Lo studio del greco* = R. WEISS, *Lo studio del greco all'abbazia di S. Dionigi durante il Medio Evo*, in << Rivista di storia della chiesa in Italia>>, 6 (1952), 426-438.

**INTRODUZIONE:  
LA VITA E L'OPERA DI GIOVANNI  
SCOTO ERIUGENA.**

## **CAPITOLO PRIMO**

## LA VITA E L'OPERA.

La vita del grande filosofo e teologo del secolo IX è, in massima parte, ancor oggi avvolta nell'oscurità e nell'incertezza. Poche le notizie storicamente sicure; molte le congetture e le ipotesi, moltissime le questioni che restano tuttora senza risposta.<sup>2</sup>

Con queste parole Mario Dal Pra, nel lontano 1941, descriveva lo stato in cui versavano i risultati degli studi e delle ricerche compiuti nel tentativo, ancor vano, di ricostruire una possibile biografia eriugeniana in grado di gettare un pur minimo sprazzo di luce sui tanti punti oscuri che caratterizzano la vita e l'attività filosofica del grande teologo e mistico carolingio. A distanza di più di mezzo secolo, ancora oggi, la vita di Giovanni Scoto Eriugena è avvolta dal mistero, un mistero frutto del silenzio e delle interpolazioni accumulate nell'arco di più di 1200 anni di storia, i quali hanno innalzato intorno alla sua figura una barriera fatta di aneddoti sciocchi e fuorvianti nonché di assurde leggende che hanno o il sapore del giallo insoluto o l'ironia amara del pettegolezzo di corte finalizzato al discredito e alla diffamazione del personaggio bersagliato<sup>3</sup>. Anche i tentativi, compiuti in tempi più recenti dalla studiosa M. Brennan<sup>4</sup>, di raccogliere tutte le informazioni ricavabili dai testi coevi all'Eriugena, allo scopo di stilare un catalogo di notizie utili o di *materials* per una sua biografia, si sono rivelati alla fine insufficienti: pertanto, in questa sede, mi limiterò semplicemente a rievocare le problematiche inerenti alla vita dell'Eriugena, problematiche che, come si vedrà, non hanno risparmiato nemmeno l'origine del suo stesso nome.

*Joannes Scotus Eriugena* è la forma con la quale nei manoscritti più antichi, sia di provenienza italiana che germanica, compariva il nome del filosofo<sup>5</sup>. Tuttavia, egli, nei suoi stessi scritti, preferiva presentarsi con il solo nome di Joannes, a volte seguito dalla parola latina *advena*,<sup>6</sup> al fine di sottolineare le sue origini lontane, legate all'Irlanda, dove egli era nato. Resta ancora un mistero il significato del nome "Eriugena" sul quale tanti eminenti studiosi hanno discusso.

---

<sup>2</sup> DAL PRA, *Scoto Eriugena*, 19.

<sup>3</sup> Cfr. nota n. 30 a p. 8.

<sup>4</sup> BRENNAN, *Materials*, 413- 473.

<sup>5</sup> Cfr. *De Joanne Scoto Erigena Commentatio in Periphyseon* (1), 1-90 *passim*.

<sup>6</sup> ERIUGENA, *De divina praedestinatione*, PL 122, 355; *Expositio super ierarchiam caelestem*, PL 122, 1031, 1193.



Infatti, secondo H. J. Floss, l'editore ottocentesco delle opere di Scoto Eriugena, la parola "Eriugena" era di origine ellenica, in quanto derivata dalla fusione dell'espressione ,ιεποὰ νήσου γένος che significa "appartenente all'isola sacra", "figlio dell'isola sacra"<sup>7</sup>, con riferimento all'Irlanda, la quale, nell'Alto Medioevo, era soprannominata "l'isola dei santi", in grazia della ricchezza e della quantità dei suoi monasteri e per i numerosi santi evangelizzatori ai quali essa aveva dato i natali. Poco tempo dopo, nel 1892, il Traube diede un'altra interpretazione del nome "Eriugena": esso non era del tutto di origine greca, la prima parte, infatti, deriva dalla parola celtica (h)erin, ridotta poi a Erin, la quale indica sempre il nome di Irlanda, ribadito dalla parola *scotus* o *scottus*, che nel latino classico e medievale significava appunto "irlandese"<sup>8</sup>. Tuttavia, già prima del Floss e del Traube, furono mosse delle obiezioni contro l'origine irlandese dell'Eriugena. Thomas Gale<sup>9</sup>, primo editore dell'*opera omnia* di Giovanni Scoto (Oxford 1689), riteneva che la parola "Eriugena" avesse, in parte, origini francesi, in quanto legate al nome della cittadina di Ergène, sita, all'epoca, nella Gallia carolingia e dalla quale Scoto Eriugena ricevette probabilmente i natali. Nel 1708 G. Mackenzie<sup>10</sup> pretese di far provenire il filosofo dalla Scozia, in quanto, nel Medioevo, il termine *Scotia* (e, quindi, anche l'aggettivo *scotus*) indicava sia l'Irlanda che l'attuale Scozia: il nome "Eriugena", infatti, è da connettersi a quello di Aire, cittadina scozzese. Ma le proposte azzardate da Gale e da McKenzie non tennero conto delle testimonianze degli intellettuali contemporanei all'Eriugena, i quali, invece, conoscevano bene la provenienza del celebre *magister palatinus*. Uno di questi, ad esempio, fu Prudenzio di Troyes, il quale, rivolgendosi al Nostro con tono encomiastico, gli dice: <<Te solum omnium acutissimum Galliae transmisit Hibernia>><sup>11</sup>. Le origini irlandesi di Giovanni Scoto Eriugena sono quindi ben confermate da questa testimonianza e danno ragione alle interpretazioni del Floss e del Traube.

---

<sup>7</sup> PL 122, 19.

<sup>8</sup> DAL PRA, *Scoto Eriugena*, 21.

<sup>9</sup> PL 122, 29-30.

<sup>10</sup> G. MCKENZIE, *Lives and Character of Scots Writers*, Edimburg 1708, I, 49.

<sup>11</sup> PRUDENTIUS TRECENSIS, *De praedestinatione*, PL CXV, 1194: <<Te solum omnium acutissimum Galliae transmisit Hibernia, ut quae nullus absque te scire poterat, tuis eruditionibus obtineret: sed absit, ut Celtica eloquentia tot tantisque fluviorum exundationibus debriata tuas nubilationes admittat, quamvis Christianae humilitatis eminentia, alterutro charitatis officio vicissim suppeditari minime prohibeat: imo, undecunque commodum duxerit, alternatim, quae recta sunt, exhiberi percenseat. >>.

Resta da affrontare il problema relativo alla sua data di nascita. E' noto che intorno all'anno 850 Scoto Eriugena era già nel pieno della sua attività intellettuale e godeva di grande fama sia come *magister* sia come affermato teologo<sup>12</sup>. Quindi è probabile che la sua nascita sia avvenuta intorno al primo decennio del secolo IX. Della sua famiglia non sappiamo nulla. Oramai è da considerarsi superata la teoria di Rousselot<sup>13</sup> secondo il quale Scoto Eriugena apparteneva alla potente famiglia dei re sassoni d'Occidente. Probabilmente non fu nemmeno un monaco, visto che Prudenziolo, ancora, lo descrive come *nullis ecclesiasticae dignitatis gradibus insignitus*.<sup>14</sup> Forse, fu un semplice *clericus* che, secondo le usanze del tempo, riceveva ospitalità nei grandi monasteri dell'epoca. Della sua formazione culturale non abbiamo quasi alcuna notizia. Falsa è la notizia, riferitaci dal Gale e dal Brucker, secondo la quale egli apprese la lingua greca in seguito ad un suo viaggio a Costantinopoli, imparando perfino la *philosophia Indorum quae vocatur Yogica*<sup>15</sup> e le lingue ebraica e siriana, come già si favoleggiava poco tempo dopo la sua morte<sup>16</sup>. Con più probabilità egli studiò nei ricchi monasteri della sua isola natia, che a quel tempo pullulava di numerosi centri di cultura e di spiritualità:

L'Irlanda del secolo VIII e IX era soprattutto ricca di monasteri, focolari di vita religiosa, dove, vicino alla preghiera e all'ascesi, si coltivano con passione ed ardore gli studi più profondi. Oltre alla lingua nazionale, vi si conoscevano il latino e il greco; vicino alla Bibbia, vi si leggevano i più grandi tra gli autori profani. E quando i monaci irlandesi sciamarono verso la Gallia, si determinò quella rinascenza carolingia, che è loro insigne merito. L'Irlanda si era affacciata alla storia d'Europa con la sua conversione al cristianesimo nel 432 e da allora l'organizzazione delle Chiese vi aveva preso un carattere spiccatamente monastico ed improntato alla vita delle varie tribù. L'abate-vescovo era a capo non già di una diocesi, ma di una tribù, in seno alla quale sorgevano quei centri luminosi di cultura e di pietà che furono i monasteri. In questi istituti veniva curata l'educazione sia monacale che laica dei giovani.<sup>17</sup>

---

<sup>12</sup> E intorno a questa data, infatti, che Eriugena compose, su richiesta di Carlo il Calvo e di Hincmaro di Reims l'opera intitolata *De predestinatione liber*: cfr. ALLEGRO, *G. Scoto Eriugena*, 41 s.

<sup>13</sup> ROUSSELOT, *Etudes sur le philosophie dans le Moyen- Age*, Paris 1840, I, 41.

<sup>14</sup> PRUDENTIUS TRECENSIS, *Epistula ad Hincmarum et Pardulum*, II, PL CXV, 1195.

<sup>15</sup> Tale fu la teoria formulata dallo studioso inglese T. H. Colebrooke, celebre indologo e autore di un fortunato studio sulla religione indù intitolato *Essays on the Vedas* (London 1837), nella quale egli sostenne la tesi secondo cui Scoto Eriugena avrebbe letto l'opera intitolata *Sankhya Karika*, composta dal filosofo indiano Kapila.

<sup>16</sup> AUCTOR INCERTUS, *De vita et praeceptis Joannis Scoti Erigenae*, Pars Prior, PL CXXII, 14-15.

<sup>17</sup> DAL PRA, *Scoto Eriugena*, 23.

Fu, quindi, in uno di questi monasteri che Scoto Eriugena apprese almeno i fondamenti di quella vasta cultura che abbracciava tutta la conoscenza del trivio e del quadrivio, cultura che gli fu spesso elogiata e ancor più invidiata. Tuttavia, lo splendore civile, religioso e culturale dell'Irlanda dovette ben presto tramontare; è probabile che lo stesso Eriugena abbia assistito ai prodromi di questo infausto declino. A partire dal 792, infatti, l'Irlanda fu investita da una serie di violente invasioni ad opera dei danesi provenienti dallo Jutland, le quali raggiunsero il loro apice negli anni '30 e '40 del secolo IX, proseguendo fino all'anno 1014, ben trecento anni dopo il loro inizio. Non è dato sapere se in quegli anni Eriugena si trovasse ancora in Irlanda. Probabilmente dovette fuggire dalla sua isola, ormai distrutta dalle guerre, e peregrinare per il Nord Europa. Certo è che, all'inizio degli anni '50, egli doveva già operare presso la corte del re Carlo il Calvo in qualità di *magister palatinus*. Infatti, risalgono proprio a questo periodo le *Annotationes in Marcianum*, una raccolta di brevi commenti e glosse, composte sul testo dell'opera intitolata *De nuptiis Philologiae et Mercurii* dello scrittore tardo antico Marziano Capella, che all'epoca rappresentava una delle massime *auctoritas* nel campo dell'istruzione scolastica. L'opera di commento al testo di Marziano, infatti, non solo dimostra il fatto che Eriugena ricoprì in quegli anni la carica di *magister*, ma costituisce anche una piccola "officina", in cui presero corpo le sue idee teologiche e filosofiche. Mentre Scoto Eriugena svolgeva la sua attività di professore (forse educando addirittura i figli dello stesso re), il Nord Europa fu sconvolto da un episodio che destò molte più preoccupazioni delle invasioni dei Danesi in Irlanda. Tale evento fu causato dalle polemiche teologiche, formulate da un giovane monaco di origini sassoni, proveniente dal celebre monastero tedesco di Fulda. Questo monaco si chiamava Gotescalco<sup>18</sup> (Gottshalk) ed era figlio di un ricco feudatario della Sassonia chiamato Bernone, che lo aveva oblatato al monastero di Fulda quando egli era ancora un bambino. Giunto alla maturità, Gotescalco, insofferente alle regole di vita di Fulda e, soprattutto, infastidito dal controllo severo e ossessivo esercitato sulla sua persona da parte dell'abate Rabano Mauro, decise di fuggire e di emigrare verso la Gallia, dove chiese asilo al monastero di Orbais. Qui, dedicandosi alla lettura e allo

---

<sup>18</sup> Le opere di Gotescalco sono raccolte in PL CXXI, 347-366; CXXV, 271-365; 370-372. Per la vita e l'opera di Gotescalco: cfr. C. LAMBOT, *Ouvres theologiques et grammaticales de Godescalcd'Orbais*, Louvain 1946; K. VIELHABER, *Gottschalks der Sachse*, Bonn 1956; F. RADLE, *Gottschalks Gedicht an seinen lette Freund*, Munchen 1988; M. L. WEBER, *Die Gedichte des Gottschalks von Orbais*, Bern 1992.

studio delle opere di S. Agostino, Gotescalco ideò e maturò la sua teoria della doppia predestinazione, la quale affermava che Dio, prima ancora di creare il mondo, aveva predestinato una parte dell'umanità alla dannazione e l'altra alla beatitudine eterna, senza tener conto dei meriti individuali di ciascuna anima. Questa dottrina, diffusasi a partire dagli stessi ambienti di Orbais, destò non poche discussioni, al punto di far allarmare l'abate del monastero, il quale scrisse subito delle lettere concitate a Rabano Mauro che gli rispose, ordinandogli di scacciare al più presto Gotescalco dalla sua abazia. Inizia, a questo punto, una sofferta odissea per il monaco sassone che dalla Gallia si recò in Italia, prima a Roma e poi a Brescia, da dove venne tuttavia allontanato dal vescovo Noting, già preavvertito dalle lettere di Rabano. Nel frattempo (siamo nell'anno 848), a Magonza, fu indetto un sinodo per condannare ufficialmente come eretiche le teorie di Gotescalco. Questi, essendo stato costretto a presentarsi al sinodo, venne arrestato e affidato alla tutela di Hincmaro<sup>19</sup>, arcivescovo di Reims, il quale lo fece anche torturare<sup>20</sup>. L'anno dopo, a Cressi, la dottrina di Gotescalco fu nuovamente condannata e il monaco ricevette gli arresti definitivi presso il monastero di Hautvilliers. Qui egli decise di mettere per iscritto le sue idee, componendo le seguenti opere: *Confessio Gotthescalci monachi post heresim damnatam* e *Gotthescalci confessio prolixior*.<sup>21</sup> La diffusione di questi due scritti rianimò gli ambienti simpatizzanti con la dottrina di Gotescalco (tra i quali vi era la chiesa di Lione); inoltre, la notizia della prigionia e delle torture che il monaco stava subendo accrebbero ancor più il sostegno e la simpatia verso la sua persona da parte di numerosi ecclesiastici. A questo punto, anche la corte reale si interessò al caso di Gotescalco, dal momento che esso andava assumendo sempre più connotazioni politiche. Perciò l'imperatore Carlo decise di affidare ad Hincmaro

---

<sup>19</sup> Hincmaro o Incmaro nacque a Epernay nell'anno 806. Destinato fin da piccolo alla vita ecclesiastica, fu allevato nel monastero di Saint-Denis dall'abate Ilduino. Dopo la sua morte, avvenuta nell'840, Hincmaro si legò alla figura di Carlo il Calvo, di cui sostenne la candidatura alla guida dell'Impero, ricevendo in cambio le abazie di Notre- Dame a Compiègne e di Saint-Germer- de- Fly. Nell'845 divenne vescovo di Reims, e partecipò alle dispute teologiche del tempo avversando sia le dottrine di Gotescalco che quelle di Scoto Eriugena e dirigendo i concili di Quierzy, di Valenzia, di Langres e di Savonnières tra gli anni 853- 859. Fu un grande teologo e compose diverse opere, tra cui il *Ferculum Salomonis*, il *De divina praedestinatione*, la *Vita Remigii*, e il trattato *De una et non trina deitate*, presenti all'interno dei volumi CXXV-CXXVI della *Patrologia Latina*. Morì nell'882. Sulla figura di Hincmaro e sul suo pensiero teologico, cfr: J. DÉVISE, *Hincmar, archeveque de Reims*, Genève, 1975; JEAN VEZIN, *Hincmar de Reims et Saint- Denis*, in << Revue d'Histoire des Textes >>, 9, 1979, 289-298; F. BRUNHOLZL, *Histoire de la Littérature du Moyen Age*, tome I, 2, Louvain 1996, 199-205.

<sup>20</sup> Questa notizia è stata riportata dal diacono Remigio di Lione, sostenitore di Gotescalco, all'interno del suo *Liber de tribus epistulis*, 25, PL CXXI, 1030.

<sup>21</sup> PL CXXI, 347 s.

il compito di trovare un intellettuale in grado di affrontare Gotescalco sul piano della disputa teologica e filosofica, un uomo che fosse capace di tenergli testa e di mettere al tappeto la diabolica dialettica del monaco sassone. Purtroppo la ricerca si rivelò, in un primo momento, fallimentare e deludente, soprattutto perché si scoprì che alla corte palatina vi erano non pochi sostenitori di Gotescalco, i quali non solo rifiutarono apertamente la proposta del re, ma si dichiararono pronti a difendere accanitamente la dottrina della predestinazione. Tra gli intellettuali dissidenti vi furono Lupo di Ferrières, Prudenizio di Troyes, Pardulo di Laon e Remigio di Lione. Soltanto il monaco Ratramno di Orbais rispose alla proposta del re e di Hincmaro, componendo uno scritto intitolato *De praedestinatione*,<sup>22</sup> che, tuttavia, si rivelò inefficace e deludente, poiché non riuscì a tener testa alla eloquenza e alla preparazione di Gotescalco. Gli esiti della disputa sembravano inclinare a favore del monaco sassone. Ed è proprio a questo punto che entra in scena Giovanni Scoto Eriugena. Hincmaro, infatti, gli commissionò il compito di stilare uno scritto in grado di confutare l'eresia di Gotescalco. Eriugena accettò l'incarico e in un solo anno (850-851) realizzò il suo *De praedestinatione liber*, un trattato diviso in 19 capitoli, nel quale Scoto Eriugena condensò tutta la sua esperienza di intellettuale, di teologo e di professore. Infatti, all'interno dell'opera, sono espresse le teorie dei Padri greci (che intanto Eriugena aveva tradotto), nonché quelle dello stesso Agostino, finalmente depurate dalle false interpolazioni di Gotescalco, condannato non solo come eretico, ma anche come *saphrophilus*<sup>23</sup> (amante della deformità). Se da un lato lo scritto di Eriugena ebbe il merito di confutare e di battere Gotescalco, dall'altro esso non convinse, tuttavia, Hincmaro, il quale, da attento e accanito conservatore, comprese subito che lo scritto di Eriugena conteneva non poche idee strane e bizzarre, tra le quali c'era quella relativa all'immagine di un Dio troppo clemente e pronò al perdono dei peccatori. L'opera di Eriugena finì col creare ulteriori fratture negli ambienti ecclesiastici dell'epoca: i fautori di Gotescalco, incoraggiati dal fatto che il trattato di Scoto Eriugena non fosse stato giudicato per nulla ortodosso, ripresero le forze e il loro entusiasmo, mentre lo stesso Hincmaro non esitò a replicare contro Eriugena con uno scritto intitolato *De Pradestinatione dissertatio posterior*,<sup>24</sup> nella quale egli accusò il filosofo di scarsa adesione all'ortodossia. A

---

<sup>22</sup> PL CXXI, 13 s.

<sup>23</sup> ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, 1,2, PL 122, 358 B.

<sup>24</sup> PL CXXV, 55-474.

lui fecero eco gli stessi sostenitori di Gotescalco, in particolare i monaci degli ambienti ecclesiastici di Lione, tra i quali vi fu il diacono Floro che realizzò un *Contra Joannis Scoti Eriigenae erroneas definitiones liber*,<sup>25</sup> affiancato da Prudenizio di Troyes, amico dello stesso Eriugena e autore del trattato intitolato *De praedestinatione contra Joannem Scotum*.<sup>26</sup> Contemporaneamente, furono indetti i seguenti concili allo scopo di condannare le idee di Eriugena: nell'anno 855 ci fu quello di Valenza, seguito, tra gli anni 858-859 da quello di Langres e da quello di Savonnière<sup>27</sup>.

Solo l'amicizia con Carlo il Calvo poté salvare Scoto Eriugena da un destino analogo a quello di Gotescalco. Quest'ultimo morirà, tra stenti e sofferenze, nell'anno 868, mentre in Francia la disputa sulla predestinazione divina lasciava il campo a una nuova battaglia teologica: già nel decennio 830-840, era sorta la delicata questione sull'Eucarestia, sollevata dal monaco Radberto Pascasio, il quale, nell'anno 831, aveva composto l'opera intitolata *De corpore et sanguine Domini*<sup>28</sup> in cui si poneva in essere la questione se Cristo fosse realmente o no presente al momento della consacrazione del pane e del vino. L'opera non destò gravi problemi, finché Radberto non divenne abate di Corbie (844) e inviò il suo scritto in dono all'imperatore Carlo il Calvo. In essa Radberto affermò che Cristo era tal punto presente nel sacramento dell'Eucarestia, da identificarsi del tutto con il vino e il pane. Accusato di eccessivo realismo, Radberto fu messo a tacere, prima da Rabano Mauro, e poi da Ratramno di Orbais (854). E' attestato che Eriugena intervenne anche in questa situazione, anche se, ancora oggi, non si conosce esattamente il peso e l'importanza che egli ebbe all'interno di questa nuova disputa. Sappiamo, però, che, anche questa volta, il suo intervento fu osteggiato e fortemente criticato: intorno all'anno 860, infatti, Adrevaldo di Fleury scrisse un trattato *Contra ineptias Joannis Scoti*.<sup>29</sup> Esauritasi l'epoca delle dispute teologiche (860-870), Scoto Eriugena continuò la sua attività di *magister* e realizzò la sua opera maggiore: il *Periphyseon* in cinque libri. Non ci è dato sapere cosa egli fece negli ultimi anni della sua vita. Secondo Guglielmo di Malmesbury egli abbandonò la Francia e si trasferì in Inghilterra alla corte del re

---

<sup>25</sup> PL CXIX, 102-250.

<sup>26</sup> PL CXV, 1010-1366.

<sup>27</sup> Per la storia di questi concili, cfr: W. HARTMANN, *Die Konzilien der Karolingischen Teilreiche 843-859*, in MGH, vol. I, Hannover 1984, 347-485.

<sup>28</sup> PL CXX, 1267-1351.

<sup>29</sup> PL CXXIV, 947 s.

Alfredo, che gli permise di insegnare proprio nel monastero di Malmesbury, dove, secondo un'altra notizia riportata sempre dallo stesso Guglielmo, morì pugnalato dai suoi stessi alunni<sup>30</sup>. Non è vero ciò che Guglielmo ci narra dicendo che Eriugena fu ucciso per volere dell'imperatore Carlo il Calvo, a causa di una battuta di dubbio gusto che egli gli rivolse durante un banchetto<sup>31</sup>. Certo è che negli ultimi anni della sua vita (875-885?), Eriugena si dedicò alla stesura di opere di carattere esegetico: il *Commentarius in Evangelum Iohannis*, e l' *Homilia in Prologum Iohannis*.

Richiamando alla memoria i problemi inerenti alla vita e alla conoscenza della misteriosa personalità dell'Eriugena, lo stesso Mario Dal Pra scriveva:

[...] i critici e gli studiosi si sono industriati di illuminare il più possibile questa figura così sbiadita nel quadro del tempo. E certo che gli sforzi in questo senso non potranno essere coronati da facile successo, dobbiamo pertanto rassegnarci all'ignoranza su molte questioni.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> GUILLELMUS MALMESBURENSIS, *De gestis pontificum Anglorum*, R.B.M.A.S., 90, I, 131-132: <<Propter hanc ergo infamiam credo te dicit eum Frantiae venitque ad regem Elfredum. Cuius munificentia illectus et magisterio eius ut ex scriptis Regis intellexi, sullimis Melduini resedit. Ubi post aliquot annos a pueris quos docebat grafiis foratus animam exiit.>>.

<sup>31</sup> *Ibidem*: <<Multae facetiae ingenuique leporis, quorum exempla hodieque constant, ut sunt ista. Assederat ad mensam contra regem, ad aliam tabulae partem. Procedentibus poculis consumptisque ferculis Karolus frontem hilarior post quaedam alia cum dixit: "Quid distat inter sottum et scottum?" Rettulit ille sollemne conuitium in auctorem, et respondit: "Tabula tantum".>>.

<sup>32</sup> DAL PRA, *Scoto Eriugena*, 42.

## **CAPITOLO SECONDO**



GIOVANNI SCOTO ERIUGENA TRADUTTORE DEI  
PADRI GRECI.

**La questione dell'apprendimento del greco e le ipotesi ad  
essa relative.**

Dove e come Giovanni Scoto Eriugena abbia appreso la lingua greca resta ancora oggi un problema irrisolto, un problema che appare ben lontano dal trovare una spiegazione chiara e definitiva. La difficoltà è attestata soprattutto dalla scarsa e datata produzione di studi, alcuni dei quali risalgono addirittura alla fine dell'Ottocento<sup>33</sup>. In realtà, le ricostruzioni dell'intera vita di Scoto Eriugena elaborate negli ultimi tempi presentano ancora non poche lacune e punti oscuri, spesso riempiti e debolmente illuminati da congetture ed ipotesi di scarso valore scientifico, o a volte, superficialmente ignorati e dati per scontati dagli stessi studiosi<sup>34</sup>. Nella biografia da me ricostruita ho messo in rilievo i problemi lasciati ancora in sospeso dalla critica: primo fra tutti quello concernente l'origine e la famiglia di Scoto Eriugena<sup>35</sup>, nonché quello di gran lunga

---

<sup>33</sup> Gli studi relativi a tale problematica cominciano con il lavoro di E. MILLER, *Glossaire grec-latin de la bibliothèque de Laon*, Paris 1880, 194-200: lo studioso ricostruisce l'ambiente culturale del monastero francese, noto proprio perché in esso si era sviluppata una tradizione di studi relativi alla traduzione e alla divulgazione di testi scritti in lingua greca, operazione che era possibile eseguire proprio grazie alla presenza e all'utilizzo di glossari greco-latini. A questo lavoro seguirono, nel corso del tempo, i lavori del BISCHOFF, *Das griechische Element*, 27-55 di ESPOSITO, *Greek in Ireland*, 665-683 e del WEISS, *Lo studio del greco*, 426-438: i primi due lavori sono complementari tra loro, ripercorrono infatti le tappe salienti dello sviluppo dello studio della lingua greca in Irlanda tra tardo antico e alto medioevo, sottolineando in particolare l'influenza di alcuni aspetti della cultura greca all'interno della produzione teologica e filosofica del tempo. L'ultimo studio, invece, fornisce una sintetica panoramica della problematica, senza alcun apporto originale o innovativo.

<sup>34</sup> Cfr. BRENNAN, *Materials*, 413-473.

<sup>35</sup> Credo che non si possa più sostenere la fantasiosa tesi del Rousselot (cfr. *Etudes sur la philosophie du moyen age*, I, Paris 1849, 41) secondo il quale Eriugena era stato fratello di Aldelmo, figlio del re sassone Ina, morto peraltro monaco a Malmesbury nel 709! Un'altra tesi errata ed infondata da scartare è quella formulata dal Trithemius nel XVII secolo, secondo cui Scoto Eriugena fu addirittura contemporaneo di Beda e di Alcuino con i quali egli fondò un fantomatico *studium* a Parigi intorno al 780! Cfr. TRITHEMIUS, *De viris illustribus*, II, 27, Mogontiacy, 1605, 36. Tali notizie,

più importante relativo alla sua condizione sociale, dato che, contrariamente a quanto si è sostenuto per secoli, egli non era affatto un monaco né fu insignito di alcun grado della gerarchia ecclesiastica<sup>36</sup>.

La questione relativa al come e dove Scoto Eriugena abbia appreso la lingua greca è stata affrontata in modo ancor più superficiale ed inconcludente: già a partire dal secolo XVII il suo primo editore, l'erudito inglese Thomas Gale, affermò la fantasiosa e leggendaria notizia secondo la quale Eriugena apprese il greco in seguito ad un suo viaggio a Costantinopoli<sup>37</sup>. Ciò non è però dimostrabile, in quanto l'autore non fa minimamente alcun riferimento ad un suo spostamento oltre la Francia, dalla quale, tuttavia, negli ultimi anni della sua vita, si allontanerà per insegnare nel monastero di Malmesbury in Inghilterra<sup>38</sup>. La sua esistenza, dunque, trascorse entro in confini di Irlanda (dove egli nacque), Francia (dove insegnò), ed Inghilterra (dove morì). La tesi del Gale restò per molti secoli immutata senza ricevere alcuna confutazione da parte degli altri studiosi dell'Eriugena.

In tempi più recenti il Bischoff ha sostenuto l'ipotesi che Eriugena avesse appreso la lingua greca da un parlante greco presente alla corte di Carlo il Calvo<sup>39</sup>. Tale ipotesi non è però dimostrata né riceve alcuna ratifica da parte di prove o di

---

infatti, delineano una biografia immaginaria e puramente fantastica, colma di inesattezze e di macroscopici anacronismi, caratteristici di tutto un filone di studi pseudo-storici, tipico dei secoli XVI e XVII, nel quale la verità storica è sacrificata all'elemento anedddotico e leggendario.

<sup>36</sup> Secondo il Cappuyns e la Cristiani (cfr. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, 66, 239-40; CRISTIANI, *Giovanni Scoto*, 17), l'accesso di Scoto Eriugena alla dignità clericale avvenne probabilmente in tarda età, dal momento che un suo avversario, Prudenzius di Troyes, nel polemizzare con le sue dottrine, lo definisce, al tempo della polemica relativa alla predestinazione divina, un *barbarum nullis ecclesiasticae dignitatis gradibus insignitum, nec unquam a catholicis insignendum*, cfr. *De praedestinatione Ep.*, PL 115, 1352 D.

<sup>37</sup> Tale ipotesi trova un suo precursore nell'umanista e storico inglese John Bale il quale, all'interno della sua opera intitolata *Illustrium Majoris Britanniae Scriptorum summarium*, Ipswich 1548, 64, attribuì a Scoto Eriugena un viaggio ad Atene.

<sup>38</sup> WILLIAM OF MALMESBURY, *De gestis pontificum Anglorum*, R.B.M.A.S.; 90, I, 131-132.

<sup>39</sup> E questa la tesi che, in tempi più recenti, è stata riproposta dal McCormick, il quale sostiene che Eriugena avesse appreso il greco da ambasciatori o addirittura da mercanti bizantini di passaggio, cfr. M. MCCORMICK, *Dipolmacy*, 15-48.

documentazioni precise. A mio modesto giudizio, ritengo che se Eriugena avesse realmente appreso il greco da un bizantino presente in Francia lo avrebbe esplicitamente dichiarato nelle epistole di dedica che accompagnano le sue traduzioni delle opere dei Padri greci.

Più cauto ed equilibrato mi sembra il giudizio del D'Onofrio, il quale sostiene che la questione dell'apprendimento del greco da parte di Eriugena non può essere risolta mediante il solito e ripetitivo ricorso alle ipotesi suddette ma va, invece, riconsiderata alla luce della sua attività di traduttore dei Padri greci: in altre parole, la soluzione va cercata proprio all'interno del periodo in cui Eriugena intraprese per ordine del re la traduzione del *Corpus Areopagiticum* e degli *Ambigua* di Massimo il Confessore:

L'ellenismo di Giovanni Scoto, uno dei segni caratteristici della sua preparazione culturale, costituisce ancor oggi una specie di miracolo storico di difficile spiegazione, non risolubile né in base alla sua dipendenza dalla cultura irlandese, né, in mancanza di prove, a un suo ipotetico viaggio in Oriente o al soggiorno di eruditi greci nel mondo carolingio.<sup>40</sup>

Da parte mia ritengo che il problema dell'origine dell'ellenismo di Scoto Eriugena vada ripercorso attraverso l'evoluzione della sua stessa istruzione che senza dubbio ebbe inizio nella sua terra natale, l'Irlanda, e raggiunse la sua maturazione e il suo compimento in Francia, mediante l'attività di insegnamento svolto all'interno della *schola palatina* e, soprattutto, durante la fase in cui lo stesso Eriugena intervenne in qualità di teologo nella disputa sulla predestinazione divina e ricevette il compito di tradurre le opere dei Padri greci. Tale periodo corrisponde agli anni 850-863, tredici anni in cui l'ellenizzazione del pensiero e della cultura di Scoto Eriugena raggiunse il suo massimo livello, tanto da consentirgli di maturare e di affinare le

---

<sup>40</sup> D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto Eriugena*, 250-251.

sue convinzioni religiose e teologiche, le quali ispireranno all'autore la monumentale sintesi filosofica del *Periphyseon*. Pertanto, dividerò l'attività intellettuale di Eriugena in tre fasi distinte:

- 1) Fase nella quale Eriugena ricevette in Irlanda la sua prima istruzione comprendente, come dimostrerò, una sufficiente "infarinatura" di greco (anni 824-840).
- 2) Fase nella quale Eriugena ricopre l'incarico di *magister palatinus* in Francia e approfondisce le sue conoscenze del greco attraverso l'incontro con i testi e il pensiero teologico dei Padri orientali (anni 850-863).
- 3) Fase nella quale Eriugena approfondisce lo studio dei Padri greci con ulteriori lavori di traduzione (traduce, infatti, le *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo Confessore e il *De imagine* di Gregorio di Nissa<sup>41</sup>). Tali testi verranno citati e introdotti all'interno del *Periphyseon* la cui stesura procede parallelamente alla loro traduzione (anni 864- 870?).

### **La cultura irlandese nell'Alto Medioevo e la formazione di Scoto Eriugena.**

Eriugena, come è ormai noto, nacque intorno all'anno 810 d. C. in Irlanda<sup>42</sup>. La sua educazione avvenne sicuramente in uno dei numerosi monasteri<sup>43</sup> sorti tra i secoli VI e VIII, fondati nel

---

<sup>41</sup> La paternità eriugeniana della traduzione del *De imagine* di Gregorio Niseno è stata attualmente contestata e messa in dubbio dal Jeauneau, il quale ritiene più verosimile l'ipotesi secondo cui l'opera sia stata tradotta da allievi dell'Eriugena o, quanto meno, da un personaggio vicino agli ambienti della *schola* da lui presieduta, cfr. JEAUNEAU, *La division des sexes*, 35. Un analogo ragionamento potrebbe essere formulato per spiegare la conoscenza da parte del mistico irlandese degli scritti di Epifanio, di Basilio di Cesarea e del Crisostomo, considerato il fatto che ad Eriugena la tradizione non ha attribuito alcun lavoro di traduzione delle opere dei suddetti autori.

<sup>42</sup> Per i problemi relativi alla cronologia della vita dell'Eriugena: cfr. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, 33; G. BONAFEDE, *G. Scoto Eriugena*, Roma 1957, 43-66; DAL PRA, *Scoto Eriugena*, 19 s. Ovviamente rimando anche all'introduzione della mia dissertazione.

<sup>43</sup> Per la storia dei monasteri irlandesi e per lo sviluppo e la diffusione della cultura classica in

Irlanda nel Medioevo cfr. W. ALLISON PHILIPPS, *History of the Church of Ireland*, I, Oxford 1931; J. RYAN, *Irish monasticism*, Dublin-Cork, 1933; T. J.

rispetto e nella più completa fedeltà alla *regula* dei santi Colomba e Colombano<sup>44</sup>. La fioritura dei monasteri irlandesi, vere e proprie scuole di ascetismo e di sapienza, si intensificò proprio qualche decennio prima della nascita di Eriugena, precisamente intorno all'anno 750, data di inizio del celebre e fortunato movimento religioso dei Culdei (amici di Dio). I Culdei erano monaci che diedero origine ad una vera e propria riforma religiosa e culturale, che aveva l'obiettivo di rinnovare la vita e la spiritualità dell'intera isola (allora minacciata dalle prime invasioni vichinghe, foriere di una violenta recrudescenza di paganesimo), nonché di favorire la riscoperta delle antiche tradizioni celtiche e druidiche, tipiche del cristianesimo irlandese delle origini. Il movimento culdeo ebbe come centri propulsori i monasteri di Tallaght e di Fingals, siti rispettivamente a Sud e a Nord di Dublino, e si diffuse per tutta l'isola attraverso la fondazione o la rifondazione di vere e proprie città-monastero come i celebri complessi di Armagh, di Glendalough e di Inishmurry. L'esistenza all'interno di tali complessi monastici scorreva all'insegna di uno stile di vita povera e contemplativa, vissuta nel rispetto di severe e quasi disumane regole ascetiche, che prescrivevano ai monaci lunghi e duri periodi di digiuno e di preghiera. Era normale pregare per tutto il giorno stando o immersi fino alla gola nell'acqua ghiacciata o mantenendo le braccia divaricate in segno di croce. Molti di questi monaci, nei periodi in cui l'esercizio ascetico lasciava loro un po' di tempo libero da dedicare allo studio, erano istruiti nella lettura delle Scritture, nel canto dei Salmi, e, in particolare, nello studio della grammatica e dell'astronomia<sup>45</sup>.

---

JOHNSON, A *History of the Church of Ireland*, Dublin 1953; W. DELIUS, *Geschichte der irischen Kirche*, Munchen 1954. P. DE LABRIOLLE, G. BARDY, L. BREHIER, G. DE PLINVAL, *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972, 479-486; J. M. PICARD, *Ireland and Northern France (600-850)*, Dublin 1991.

<sup>44</sup> Cfr. AA. VV. *Regole monastiche d'Occidente*, Torino 2001, 289- 302.

<sup>45</sup> BISCHOFF, *Il monachesimo irlandese*, 121-138. Lo studio dell'astronomia in Irlanda era giustificato dalla credenza che si potesse prevedere la fine del mondo mediante l'osservazione degli astri e dei fenomeni celesti. In particolare, l'influsso dell'astronomia sulla formazione culturale e

La grammatica, in particolare, era impartita attraverso la lettura delle opere di Virgilio Marone Grammatico, nonché attraverso lo studio e il commento del *De nuptiis Filologiae et Mercurii* di Marziano Capella. Gli studi grammaticali erano propedeutici all'esegesi scritturale<sup>46</sup>, la quale era solita essere accompagnata da un'infarinatura di lingua greca ed ebraica<sup>47</sup>, sufficiente per poter interpretare almeno il significato allegorico e spirituale di alcune parole, nonché dei nomi di persona e di città contenuti nella Bibbia.

L'astronomia era una disciplina che in Irlanda era praticata addirittura sin dalla fine del Neolitico, allorché sorsero le monumentali architetture megalitiche dei *dolmen*, veri e propri osservatori astronomici dell'antichità. Alcuni di questi complessi, durante la cristianizzazione dell'isola avvenuta a partire dal secolo V, prima con la missione del vescovo Palladio voluta da papa Celestino I, poi con l'evangelizzazione operata da San Patrizio<sup>48</sup>, furono trasformati in monasteri, pur conservando il loro atavico legame con le antiche tradizioni di studio e di spiritualità tipiche del mondo celtico che il cristianesimo cominciava allora ad assimilare. L'incontro dell'astronomia irlandese con i testi astronomici del mondo greco-romano (Tolomeo, Aristotele, Manilio) portati sull'isola

---

sull'insegnamento di Scoto Eriugena si evince dalla lettura di numerosi passi delle sue opere: ad esempio, all'interno delle *Annotationes* (cfr. RAMELLI, *Tutti i commenti*, 124-127) Eriugena sviluppa delle brevi dissertazioni su questioni di carattere prettamente scientifico ed astronomico, come quella inerente al problema dell'origine delle macchie lunari, della misurazione del diametro terrestre e dell'eliocentrismo. In *Periphyseon* III, 716 C- 721 B, Eriugena discute della distanza fra la terra e la luna, dell'eclissi di luna, dell'orologio a sole, degli equinozi, del calcolo di Eratostene per misurare la circonferenza della terra e della luna.

<sup>46</sup> Cfr. BISCHOFF, *Il monachesimo irlandese*, 127: << La produzione irlandese nel campo esegetico e grammaticale, nei due secoli settimo ed ottavo, supera in quantità tutto ciò che fu scritto in tale campo in Spagna, Inghilterra, Italia. Essa mostra nei due campi una certa somiglianza dovuta a ragioni di metodo e a caratteristiche proprie. Ne ricorderò almeno una: la tendenza ad indicare le equivalenze greche ed ebraiche di parole latine.>>

<sup>47</sup> In realtà la conoscenza della lingua ebraica era pressoché inesistente: i monaci, infatti, si limitavano alla lettura e all'apprendimento di qualche etimologia *ad sensum* attinta dallo scritto dello Pseudo-Girolamo intitolato *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, conosciuto e utilizzato anche da Eriugena; cfr. *Periphyseon*, V, 863 C; 873 D.

<sup>48</sup> JOHN J. O'RIORDAIN, *I Primi santi d'Irlanda*, Milano 2005.

dai monaci evangelizzatori provenienti dal continente o dalla più vicina Bretagna, determinò una vera e propria effervescenza di studi e di ricerche, in virtù dei quali gli *Scoti* si meritano la fama e il buon nome di grandi ed esperti astronomi. Tra i nomi più celebri appartenenti a tale fortunata tradizione di studi ricordiamo quello del monaco Fergal, meglio noto col nome di Virgilio di Salisburgo<sup>49</sup>, proveniente dal monastero di Caimnach, famoso per le sue teorie sull'esistenza degli Antipodi e per aver composto un'importante opera sulla geografia. Da altri monasteri limitrofi uscirono le geniali personalità di Dungal<sup>50</sup> (760-860 d. C.), che compose un trattato sulla famosa eclissi solare dell'anno 817, Dicuil<sup>51</sup> autore del *De mensura orbis terrarum*, nonché i monaci Cadac, Thomas Scottus (attivo alla corte di Ludovico il Pio), e il più noto Clemente Grammatico. Giovanni Scoto Eriugena fu allevato ed educato in uno di questi monasteri in cui il binomio cultura-ascesi costituiva l'insegna e il simbolo di una civiltà, dove tradizione e riforma spirituale influenzavano la vita di ogni suo componente. Gli anni trascorsi in Irlanda gli consentirono dunque di procurarsi una cultura che, per quanto vasta, restava tuttavia di carattere prettamente nozionistico e tecnico<sup>52</sup>. Ciò è testimoniato con dovizia di prove dal contenuto di quella che è stata valutata essere l'opera più

---

<sup>49</sup> Sulla figura e l'opera di Virgilio di Salisburgo, cfr. M. TANGL, *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, Berlin 1916.

<sup>50</sup> Per l'opera e la figura di Dungal, cfr. PL 105, 52 A- 530 A; B. S. EASTWOOD, *The Astronomy of Macrobius in Carolingian Europe*, in << Early Medieval Europe >> III (1994), 117-134.

<sup>51</sup> Cfr. J. J. TIERNEY, *Diculi: Liber de mensura orbis terrarum*, Dublin 1967.

<sup>52</sup> Il problema concernente la consistenza e il valore della cultura acquisita da Scoto Eriugena in Irlanda prima del suo arrivo in Francia rientra all'interno di una questione storiografica più vasta e complessa, quella cioè relativa alla rivalutazione del ruolo culturale dell'Irlanda nel periodo pre-carolingio. Tale questione è stata posta molti anni fa dallo studioso italiano Eduardo Coccia (cfr. *La cultura irlandese pre-carolingia*, 257-420), il quale ha severamente giudicato la cultura irlandese, scardinandone così il mito di grandezza e di sapienza di cui per secoli essa aveva goduto in modo incontrastato. In realtà, anche la stessa cultura "importata" da Eriugena in Francia è stata eccessivamente sopravvalutata: dall'analisi del contenuto delle sue *Annotationes* si evince che la formazione del *magister* irlandese non andava oltre il solito binomio di astronomia-grammatica, ben diverso dalla più ricca e variegata cultura carolingia del continente che da decenni si era interessata anche allo studio della teologia e della filosofia.

antica di Eriugena, le *Annotationes in Marcianum*<sup>53</sup>. Questo testo è una raccolta di glosse, di brevi note di commento alla monumentale opera scritta in prosimetro dal grammatico Marziano Capella, autore che aveva operato nell'Africa romana della Tarda Antichità. Tale opera fu, come è stato accennato in precedenza, uno dei testi più letti e studiati dai maestri irlandesi dell'Alto Medioevo. Fu proprio grazie ad essi che l'opera di Marziano poté ritornare ad influenzare la cultura e il panorama dell'istruzione dell'Europa carolingia. La particolarità del testo del *De nuptiis* risiede nel fatto che in esso l'autore aveva mantenuto vivo il legame tra la lingua latina e quella greca, prima del loro definitivo divorzio a partire dai primi secoli del Medioevo. Marziano Capella, come Boezio, è infatti uno dei pochi autori di cultura latina a conoscere e a comprendere ancora chiaramente la lingua greca, tanto da citare spesso parole e termini del vocabolario ellenico<sup>54</sup>. Credo che Scoto Eriugena abbia cominciato ad interessarsi allo studio della lingua greca proprio grazie alla lettura dell'opera marziana. Tale mia ipotesi si fonda sul fatto che Eriugena, nell'aver commentato il testo di Marziano Capella, ha spesso composto note di carattere esplicativo relative a parole e a termini del vocabolario greco. Egli, infatti, si sofferma a spiegare il significato di alcuni epiteti di divinità greche che appaiono all'interno della cornice mitologica dell'opera di Marziano: ad esempio, spiega perché i Greci chiamavano Apollo con l'epiteto χρυσόκομης e che cosa significa tale parola:

Idem χρυσόκομης id est auricomus propter radiorum crines.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Tale opera costituisce l'officina del pensiero di Eriugena: in essa, infatti, l'autore dà prova della sua formazione e della sua vasta cultura, incentrata proprio sullo studio dell'astronomia e della grammatica, cfr. RAMELLI, *Tutti i commenti*, 123-141.

<sup>54</sup> Ciò motivò la profonda venerazione che Eriugena nutrì per questi due autori: egli, infatti, li sentiva vicini a sé proprio in virtù del loro spiccato ellenismo culturale e linguistico, cfr. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto e Boezio*, 707-752.

<sup>55</sup> RAMELLI, *Tutti i commenti*, 130-141.



In altre note egli spiega semplicemente il significato di vocaboli greci: ad esempio cosa significa la parola νεφέλη, oppure il verbo απορρέω, o, ancora l'aggettivo ουρανία<sup>56</sup>. Dalla lettura delle *Annotationes* emerge l'immagine di un intellettuale che, oltre ad una buona preparazione in campo grammaticale, scientifico e filosofico, mostra (o meglio ostenta) una conoscenza della lingua greca puramente nozionistica e lessicale. Le *Annotationes* appartengono al periodo in cui Scoto Eriugena aveva terminato i suoi studi in Irlanda<sup>57</sup>, oppure all'inizio della sua attività di *magister palatinus*: dunque esse non possono risalire oltre il decennio 840-850; in questo periodo la sua conoscenza del greco resta limitata ad un livello puramente scolastico, oserei dire "ginnasiale", tanto da consentirgli soltanto di tradurre a mo' di dizionario singoli vocaboli appresi a loro volta su qualche *glossarium* dell'epoca<sup>58</sup>. Credo pertanto che la conoscenza del greco da parte di Eriugena prima del suo arrivo in Francia sia stata troppo sopravvalutata, anche se, considerato il tempo in cui egli visse ed operò, il suo incipiente filoellenismo restava pur sempre un qualcosa di raro e di ammirevole.

### **Eriugena traduttore: l'incontro con i Padri greci.**

Non conosciamo la data precisa in cui Eriugena lasciò l'Irlanda per la Francia; sappiamo, in compenso, il motivo per il quale fece ciò: le incursioni vichinghe diventavano sempre più frequenti e nocive: già intorno agli anni 801-802 gli invasori avevano devastato i monasteri di Iona e di Kells costringendo numerosi *scoti* ad abbandonare l'isola e a cercare rifugio in altri paesi<sup>59</sup>. Ha così inizio una vera e propria diaspora irlandese che

---

<sup>56</sup> *Ibidem*: << Nubes vocatur a graecis νεφέλη. >Απορρεῖ est tertia persona verbi >απορρέω, hoc est refluo vel reicio[...] >>.

<sup>57</sup> Per la questione relativa alla datazione delle *Annotationes*, cfr. RAMELLI, *Tutti i commenti*, 67 s.

<sup>58</sup> MILLER, *Glossaire grec-latin*, 194-200; WEISS, *Lo studio del greco*, 426-438.

<sup>59</sup> AA. VV. *Storia del cristianesimo*, IV, Roma 1999, 738. In particolare, a partire proprio dal secolo IX, cominciarono a sorgere in Francia dei veri e

disperde i migliori intelletti del tempo in un'area vastissima che andava dalla Bretagna fino all'Italia.

Scoto Eriugena entra a far parte della corte di Carlo il Calvo, il quale nutriva una grandissima stima per gli irlandesi, famosi per la loro santità e per la loro grande sapienza<sup>60</sup>. Alla corte carolingia Eriugena incontrò quello che sarebbe diventato uno dei suoi migliori amici, nonché il destinatario del grande capolavoro del *Periphyseon*, Wulfado. Wulfado si era procurato una vera e propria biblioteca privata<sup>61</sup>, all'interno della quale comparivano numerosi testi di Origene di Alessandria, nella versione latina, ormai classica, di Rufino di Aquileia. Fu sicuramente grazie all'amicizia di Wulfado che Eriugena poté cominciare ad avvicinarsi allo studio della teologia greca, anche se tramite delle traduzioni latine. Di Origene, Scoto Eriugena lesse soprattutto il *Periarchon* e il monumentale *Commentarius* all'epistola ai Romani. Ma di letture dirette di testi greci e, soprattutto, di un miglioramento delle sue conoscenze linguistiche non abbiamo ancora traccia alcuna.

Intorno all'anno 850-851 Eriugena, come è noto, interviene su richiesta del re Carlo e del vescovo Incmaro nella disputa sulla predestinazione divina contro il monaco Gotescalco. In questo

---

propri "centri di accoglienza" per gli immigrati di etnia irlandese, centri che si estesero a tal punto da trasformarsi in borghi e poi in città. L'esempio più noto è quello della città di Corbie, che nacque proprio come "quartiere irlandese", tanto da ricevere il nome di *Perrona Scottorum*. Ancora oggi si conserva memoria di questa origine particolare attraverso la sopravvivenza di toponimi come Rue de les Scots etc.

<sup>60</sup> Tale stima aveva avuto il suo archegeta in Alcuino di York, il quale provava grande ammirazione e rispetto per i monaci irlandesi, come attesta una sua epistola risalente all'anno 792, cfr: MGH *Epistolae* IV, 437.

<sup>61</sup> Dei volumi contenuti in questa famigerata *bibliotheca Vulfadi* abbiamo notizia grazie ad un elenco di libri rinvenuto all'interno del manoscritto classificato come Mazarine 561 (M) attualmente custodito alla Biblioteca Nazionale di Parigi. Tale codice risale al terzo quarto del IX secolo ed è stato di proprietà di Wulfado, che lo fece realizzare nel monastero di Saint-Medard, di cui egli fu abate tra gli anni 858-866. Il codice contiene la traduzione latina di Scoto Eriugena degli *Ambigua* di Massimo il Confessore, corredata da una serie di glosse. All'interno del manoscritto figura un elenco di titoli di opere in latino appartenute a Wulfado: tra questi vi sono citati numerosi titoli di testi di Origene di Alessandria. Per la storia del codice di Wulfado, cfr. P. LEHMANN, *Aus der Bibliothek eines Freundes des Johannes Scottus*, Stuttgart 1959; M. CAPPUYNS, *Les "Bibli Vulfadi" et J.S. Erigène*, in <<Recherches des theologie ancienne et medievale>> 33 (1966), 137-9; B. BISCHOFF, *Irische Schriber im Karolingerreich*, Paris 1977, 47-58.

periodo Eriugena compone la sua seconda opera, il *De praedestinatione liber*. Benché in essa sia forte la presenza del pensiero teologico di Origene oltre che a quello dell'Agostino platonico, e, benché con tale opera Scoto Eriugena mostri di aver affinato le sue competenze in campo retorico e filosofico, tuttavia, ancora una volta, le sue conoscenze di greco, restano confinate entro il solo campo lessicale, prova ne è il fatto che egli, a differenza di come farà all'interno del *Periphyseon*, non cita alcun brano di nessun Padre greco<sup>62</sup>, segno che l'incontro "illuminante" con la teologia ellenica non era ancora avvenuto. E tuttavia doveroso segnalare che, all'interno dell'opera sono citati alcuni versetti in greco tratti dalle epistole paoline<sup>63</sup>; ciò potrebbe indurci a ipotizzare che l'autore in questo periodo si stesse accostando alla lettura delle Scritture nella versione greca, forse proprio perché spinto dal bisogno di procacciarsi una conoscenza più profonda e vicina al modello linguistico originario della Parola divina. Infatti, proprio al termine della sua dissertazione sulla predestinazione, Eriugena rivolge una sorta di monito ai suoi lettori, invitando tutti coloro che vogliano accostarsi allo studio della teologia a non trascurare la conoscenza della lingua greca, criticando aspramente la *graecarum litterarum inscitia* di Gotescalco e dei suoi avversari<sup>64</sup>. Proprio la soluzione della delicata questione teologica deriva dalla conoscenza del vocabolario greco, più ricco e lessicalmente più preciso di quello latino: la parola latina *praedestinatio*, infatti, è imprecisa in quanto porta a credere che Dio stabilisca il destino oltremondano di ogni uomo già prima che questi cominci a vivere e ad esistere (tesi di Gotescalco); la lingua greca, invece, possiede un termine più profondo:

---

<sup>62</sup> Non sono d'accordo con la scelta del Mainoldi (cfr. *De praedestinatione*, 127) di inserire tra le fonti del *De Praedestinatione liber* le opere di Gregorio di Nissa e di altri padri greci. Eriugena, come ho già detto, non li cita, cosa che egli invece solitamente fa quando vuole presentare il parere di una *auctoritas* in campo teologico. Ritengo, pertanto, che intorno agli anni 850-851 Eriugena avesse letto solo qualcosa di Origene, il cui pensiero influenzò la speculazione filosofica del Nisseno.

<sup>63</sup> *De Praedestinatione liber*, 18, PL 122, 431 B.

<sup>64</sup> *De Praedestinatione liber*, 18, PL 122, 430 D.

προόρασις il quale deriva dal verbo προοράω che significa prevedere: Dio, quindi, non predestina nessuno, ma prevede nella sua infinita onniscienza di creatore ciò che ogni uomo compirà liberamente nella propria vita<sup>65</sup>. L'interesse che Eriugena aveva già nutrito per la lingua greca durante la sua istruzione in Irlanda si tramuta col tempo in una vera e propria esigenza intellettuale che lo spinge ad approfondire sempre più le sue conoscenze linguistiche.

Veniamo ora alla fase in cui Eriugena riceve il compito di intraprendere la traduzione in latino del *Corpus Areopagiticum* (860-863). Ricordiamo che il codice contenente le opere di Dionigi l'Areopagita fu donato nell'anno 827 dall'imperatore bizantino Michele II il Balbo all'imperatore Ludovico il Pio, il quale a sua volta lo donò all'abbazia di Saint-Denys il giorno 8 ottobre dello stesso anno. L'interesse per gli scritti di colui che la tradizione considerava ormai da tempo uno dei primi discepoli greci di San Paolo, nonché l'apostolo evangelizzatore della Francia e il fondatore del monastero di Saint-Denys, spinse lo stesso imperatore Ludovico a commissionare una traduzione in latino all'abate Ilduino<sup>66</sup> che la eseguì in poco tempo, pur non soddisfacendo pienamente alle esigenze di chiarezza e di comprensione del testo. Quasi una cinquantina di anni dopo, Carlo il Calvo sceglie Scoto Eriugena quale persona a cui affidare il delicato incarico di tradurre daccapo l'intero *corpus*.

Ricordiamo che tra la stesura e la pubblicazione del *De Praedestinatione liber* (851), al termine della quale Eriugena avvertiva sempre più forte l'esigenza dello studio della lingua greca per intraprendere qualunque indagine in campo teologico, e il momento in cui gli viene commissionata la traduzione del *Corpus Areopagiticum* (860-861) sono trascorsi ben dieci anni, durante i quali ritengo che egli abbia sicuramente provveduto a studiare a fondo il greco, forse recandosi in qualche monastero

---

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Per l'edizione della traduzione di Ilduino, cfr. G. THERY, *Etudes dyonisiennes. Hilduin traducteur de Denys*, Paris 1937.

francese in cui all'epoca erano fiorenti gli studi di lingua ellenica: sappiamo infatti che in località quali Laon e la stessa Saint-Denys vi erano sin dai tempi di Ludovico il Pio delle forti tradizioni di studi linguistici, dalle quali sorsero anche importanti compilazioni di glossari e di lessici di lingua ellenica, molti dei quali furono probabilmente usati anche dallo stesso Ilduino per la sua traduzione di Dionigi<sup>67</sup>. Certo è che, al termine di questa lunga e pionieristica impresa, Eriugena non si sentiva ancora in grado di dichiarare di padroneggiare bene la lingua greca: ciò è quanto sembra dichiarare egli stesso all'interno della epistola prefatoria alla sua traduzione, con la quale Eriugena dedica al re Carlo il prodotto della sua prima fatica<sup>68</sup>. Dopo aver esordito con un bellissimo elogio della vita contemplativa<sup>69</sup>, Eriugena, lodando gli interessi teologici del suo sovrano, dichiara tuttavia di non essere stato all'altezza di un compito tanto elevato: tradurre il linguaggio mistico di Dionigi non è affatto un'impresa facile, soprattutto per uno che, come Eriugena, è ancora *rudis admodum tiro adhuc helladicorum studiorum*<sup>70</sup>. Credo che tale espressione non vada letta ed interpretata frettolosamente come una affettata e cortigiana ammissione di modestia; al contrario, tali parole tradiscono, a mio parere, un reale e sofferto sentimento di insufficienza che l'autore avvertiva nei confronti delle proprie capacità di novello traduttore. Probabilmente egli vide nel compito di tradurre il *corpus* un'impresa più grande di lui, ma, nonostante ciò, non volle scoraggiarsi né rifiutare un favore a colui che lo aveva tanto generosamente accolto nella propria corte e che, soprattutto, lo aveva più volte ricoperto di benefici e di

---

<sup>67</sup> MILLER, *Glossaire grec-latin*, 194-200.

<sup>68</sup> SCOTUS ERIUGENA, *Epistula ad Carolum regem de versione operum Dyonisii*, PL 122, 1031 A.

<sup>69</sup> Ibidem: << Valde quidem admiranda dignisque virtutum laudibus et exaggeranda catholicorum virorum religiosissima sollicitudo, qui, dum vitae humanae periculis exagitari videntur aeruminae, fixa tamen mentis intentione, divinarum rerum laboriosis investigationibus purgati, fructuosos inventionibus illuminati, perpetuis inmutabilibusque veritatis atque divini amoris contemplationibus perfecti, non inter mortales habitare, sed in caelestem conversationem mutatos, penitus iudicandi sunt. >>.

<sup>70</sup> *Epistula ad Carolum regem*, PL 122, 1033 B.

protezione. Il fatto di ammettere di essere al momento presente (*adhuc*) ancora un *rudis admodum tiro* negli *studia helladica*, pur avendo comunque portato egregiamente a termine il suo compito, dimostra che Eriugena avesse delle riserve a giudicare buone e soddisfacenti le proprie competenze linguistiche.

In seguito il re Carlo non risparmiò il suo *magister* da un secondo incarico: quello cioè di tradurre gli *Ambigua* di Massimo il Confessore. Tale traduzione fu svolta tra gli anni 861-863<sup>71</sup>. Non ci è dato sapere come e da chi Carlo avesse ricevuto il codice contenente le opere di Massimo (a Scoto Eriugena, infatti, è attribuita anche una traduzione delle *Quaestiones ad Thalassium*, opera da lui spesso citata all'interno del *Periphyseon*). Certo è che il presente lavoro di traduzione era motivato (come afferma lo stesso Eriugena) dal fatto che la lettura del testo latino di Dionigi presentava non poche difficoltà per la comprensione e lo studio del suo pensiero<sup>72</sup>. La *theologia mystica* non era affatto semplice da capire e poneva numerose questioni che era doveroso affrontare a livello di esegesi filosofica. Il testo di Massimo il Confessore era stato concepito proprio come un'esposizione-spiegazione dei passi più oscuri e complicati degli scritti mistici di Dionigi (da qui il titolo di *Ambigua*, cioè "argomenti difficili,

---

<sup>71</sup> La traduzione latina degli *Ambigua* eseguita da Eriugena restò per molti secoli sconosciuta al pubblico degli studiosi: essa, infatti, fu scoperta, dopo lunghi secoli di oblio, dall'erudito Johannes Mabillon nel XVII secolo all'interno della biblioteca del monastero di Cluny. Mabillon la affidò poi a Thomas Gale che nel 1681 la inserì in appendice all'*editio princeps* delle opere di Eriugena da lui stesso curata. In seguito, nel 1857, il filologo tedesco Franciscus Oehler, curando l'edizione critica del testo greco degli *Ambigua* di Massimo il Confessore, utilizzò la traduzione latina di Eriugena come base per realizzare una versione più moderna ed aggiornata della celebre opera. L'edizione critica dell'Oehler fu poi inserita dal Migne all'interno della *Patrologia Graeca*, volume 91. La traduzione eriugeniana delle *Quaestiones ad Thalassium*, invece, restò sconosciuta anche oltre il secolo XVII: nel 1675, infatti, François Combéfis pubblicò a Parigi l'*editio princeps* delle opere di Massimo il Confessore, eseguendo anche una loro traduzione in latino. Per la traduzione delle *Quaestiones* egli non utilizzò la versione di Eriugena, in quanto non era al corrente della sua esistenza. L'edizione del Combéfis fu inserita dal Migne nel volume 90 della *Patrologia Graeca*. Le traduzioni di Eriugena degli *Ambigua* e delle *Quaestiones* sono state edite solo alcuni anni fa rispettivamente da Jeauneau (Turnhout 1988) e dagli studiosi C. Laga e C. Stael (Turnhout 1980).

<sup>72</sup> *Versio Ambiguorum*, PL 122, 1195 A- B.

problematici”). Era pertanto necessario procurarsi l’opera e farla tradurre proprio con l’intento di fornire un valido strumento di studio per un testo che fu osannato come una vera e propria rivelazione dei più profondi misteri della religione cristiana. Eriugena, in particolare, all’interno dell’epistola di dedica al re composta per questa seconda traduzione, lamenta il fatto che, in tale occasione, il sovrano avesse incalzato troppo il suo lavoro, tanto da farglielo completare in fretta e in furia<sup>73</sup>. L’accelerazione della traduzione degli *Ambigua* costò, infatti, non poca fatica al povero Eriugena, fatica che gli fu tuttavia compensata dalla gioia di aver finalmente compreso anche lui il pensiero mistico dell’Areopagita<sup>74</sup>.

Dunque, al termine del periodo 860-864 Eriugena, dopo circa una ventina di anni di insegnamento alla *schola palatina*, ha vissuto la sua prima esperienza di traduttore dal greco. Tale esperienza gli ha dischiuso i penetrali del complesso mondo della teologia dei Padri greci (attraverso la lettura e la traduzione di Massimo il Confessore, infatti, Eriugena conobbe anche le orazioni di Gregorio di Nazianzo, nonché il pensiero teologico di Gregorio di Nissa, del quale tradusse l’opera intitolata *De imagine*)<sup>75</sup>. Parallelamente a tale esperienza di studi, come è stato già detto, Eriugena sentì maturare dentro di sé l’esigenza di elaborare, proprio dietro ispirazione di quei testi che egli aveva faticosamente tradotto, un suo proprio pensiero: se l’origenismo, da lui appreso in virtù dell’amicizia e del

---

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> Cfr. PL 122, 1195 A-B: << Difficillimum prorsus, orthodoxissime Regum, servulo vestro, imbecilli valde etiam in latinis, quanto magis in graecis, laborem iunxistis. Insuper etiam accelerare veluti erudito utriusque linguae citoque perficere imperastis [...] quae nobis maxime obstrusa in praedictis beati Dionysii libris, aut vix pervia, sensusque nostros fugere videbantur, aperiret, sapientissimo praefato Maximo lucidissime explanante. >> In particolare, Eriugena elenca al suo sovrano alcune delle preziose delucidazioni che la traduzione e poi lo studio degli *Ambigua* di Massimo gli hanno offerto. Esse concernono il problema relativo alla *processio* (discesa) della bontà divina dalla sua unità e semplicità fino ai gradi più bassi della natura creata e soggetta alla molteplicità e al divenire, la questione dell’accordo tra la teologia apofatica e la teologia catafatica, il problema della conoscibilità umana di Dio a partire dallo studio dei suoi *nomina*, l’indagine teologica sulla natura una e trina di Dio.

<sup>75</sup> Cfr. *supra* nota 10.

sodalizio di studi con Wulfado, lo aveva iniziato molto tempo prima allo studio della teologia, tanto che il frutto di questo interesse fu lo scritto sulla predestinazione, ora, essendo passati più di dieci anni, Eriugena, ormai nutrito e finalmente maturato nel seno di quella tradizione di studi che era stata inaugurata proprio da Origene ben sei secoli prima, getta le fondamenta della sua opera maggiore, entro la quale avverrà la preziosa sintesi tra la teologia latina (ispirata prevalentemente al platonismo di Agostino) e quella greca (in cui la mistica di Plotino, maturata nel calore della antica terra d'Egitto, patria dei misteri religiosi e di una sapienza arcana e divina, si era fusa e affratellata al messaggio di salvezza e di redenzione universale predicato dal misterioso profeta di Galilea).

**Eriugena “fondatore” del lessico mistico occidentale e  
riformatore della teologia latina.**

In questa ultima parte vorrei documentare il debito contratto dall'Eriugena nei confronti della teologia orientale proprio attraverso l'operazione di traduzione dei testi dei Padri greci. Tradurre i testi di Dionigi, di Massimo il Confessore e di Gregorio Nisseno, per Eriugena, significò non solo poter rendere finalmente leggibili opere altrimenti introvabili e rare, e quindi consentire anche a coloro che non conoscevano il greco di poter accedere alla lettura di questi autori, bensì significò anche e soprattutto “tradurre” tutto un nuovo ed inedito mondo di pensieri e di concetti forieri di ancor più nuove idee e verità filosofiche e teologiche.

Il lessico areopagitico comprende un vasto numero di vocaboli che nell'occidente latino o erano stati impiegati per designare delle realtà prive di significato mistico e filosofico, oppure non erano mai stati conosciuti. Al primo gruppo appartiene, per esempio, la parola θεοφανία. Tale termine rappresenta una parola-chiave del lessico e del pensiero di Dionigi: esso designa



il manifestarsi del divino attraverso il mondo creato e attraverso le parole delle Sacre Scritture. Ogni ente creato da Dio in quanto Essere supremo che è al di là dell'essere stesso mantiene con il suo creatore un legame ontologico, legame che, tuttavia, non può colmare l'infinita distanza tra creatura e Creatore: ogni ente, pertanto, "manifesta" una labile traccia del suo Creatore, per conoscere il quale è sempre necessario negare ogni categoria e definizione creaturale e catafatica. Di Dio, infatti, si può dire solo ciò che non è, pena il rischio di scadere nell'idolatria (venerando la creatura al posto del Creatore, in quanto considerata divina) o, cosa di gran lunga peggiore, in un fantasioso quanto pericoloso antropomorfismo. La parola θεοφανία<sup>76</sup> è tradotta in due modi da Eriugena: egli preferisce comunque spiegarne il significato, per questo adopera la parola latina *apparitio* (preceduta dall'aggettivo *divinus*)<sup>77</sup> che rende più facile l'accostamento al significato originario del verbo greco φαίνω, nel quale è tuttavia più evidente il senso dell'essere chiaro, luminoso, visibile dell'essenza trascendente di Dio rispetto a quello più semplice dell'apparire e del manifestarsi contenuto nella corrispondente parola latina. Dire, infatti, che Dio "appare" nel mondo e nelle cose crea il rischio di generare un fraintendimento in senso panteistico (cosa che purtroppo avvenne realmente) della dottrina delle teofanie.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Per la ricezione della dottrina delle teofanie da parte di Eriugena, cfr. BAUCHWITZ, *Occulti manifestatio*, 163-82; GREGORY, *Nota sulla dottrina delle teofanie*, 75-91.

<sup>77</sup> Cfr. *Periphyseon* (1) III, PL 122, 637, 652, 655-662.

<sup>78</sup> Cfr. MCGINN, *La comparsa della mistica dialettica*, 152: << Nel successivo periodo medioevale, come pure nell'epoca moderna, l'Irlandese è stato a volte accusato di panteismo. Sicuramente, se si citano fuori dal loro contesto i passi che esprimono l'aspetto immanente della sua visione dialettica di Dio, non è difficile muovergli una simile accusa. Ma persino Étienne Gilson- non certo favorevole alla metafisica di Eriugena- ha chiarito che si tratta di una accusa mal posta, anche solo perché mentre Dio è certamente *essentia omnium*, egli è sempre anche molto di più nel senso della "nullità" eminente. Dio è ogni cosa, ma ogni cosa è solo "Dio manifesto". Anche accogliere Eriugena nella schiera dei "panteisti" come ha fatto di recente qualcuno, non è probabilmente esatto, sia perché il panteismo è ovviamente troppe cose, ma anche perché questa affermazione tende ad annullare le differenze essenziali tra un autore del nono secolo e i propugnatori moderni di quella che potremmo al massimo definire la versione panteista della teologia processuale.>>

Dio non è, infatti, contenuto **nelle** cose, ma è in parte visibile di riflesso **attraverso** l'essenza delle cose e delle creature, pur restando, comunque, al di sopra e al di là di esse. L'altro modo di rendere la parola θεοφάνια è la sua translitterazione in caratteri latini: *theophania*.<sup>79</sup>

Introducendo nel lessico filosofico e teologico del tempo la parola *theophania* Eriugena ne rivoluziona completamente il significato: infatti, tale termine era già stato espresso ed utilizzato all'interno del linguaggio dei Padri latini tra tarda antichità e medioevo, ma col solo significato di Epifania<sup>80</sup>, oppure, come in Agostino, col significato di “apparizione divina miracolosa”<sup>81</sup>. Tale parola, dunque, era impiegata per designare una delle più importanti feste cristiane e solo con Agostino essa si era spinta a significare l'apparire divino attraverso eventi o fenomeni portentosi. Eppure prima di Eriugena questo termine non aveva ricevuto una connotazione semantica tanto elevata e profonda, né tantomeno aveva conosciuto un'applicazione tanto vasta e decisiva in campo filosofico e teologico. La traduzione del termine greco θεοφάνια, infatti, rivoluziona il modo di concepire il rapporto tra Dio e la creazione, rapporto che il platonismo manicheo di Agostino aveva fortemente svalutato se non addirittura spezzato, accentuando sempre di più sul piano ontologico la distinzione tra Creatore e creatura. Quest'ultima, in quanto derivata dalla Materia ribelle alla forza creativa ed ordinatrice di Dio e in quanto decaduta per mezzo del peccato, è inesorabilmente destinata alla dannazione; solo l'intervento gratuito e imperscrutabile della Grazia divina può salvare la creatura dalla sua decadenza etica ed ontologica, aiutandola così a vincere la debolezza della sua natura peccatrice. Per Agostino, dunque, il mondo e la natura sono lontani da Dio, essi

---

<sup>79</sup> Cfr. *Expositio super coelestem hierarchiam*, passim, PL 122 1030 C s.

<sup>80</sup> Cfr. JOHANNES CASSIANUS, *Collationes*, II, PL 49, 820 A; PRUDENTIUS, *Carmena*, XI, PL 59, 900 A: <<Epiphania, superficies vel apparition; theophania vero Dei apparitio>>; GREGORIUS MAGNUS, *Liber Sacramentorum*, PL 78, 47 A; ALCUINUS, *Adversus heresin Felicis*, 45, PL 101, 106 C.

<sup>81</sup> Cfr. AUGUSTINUS, *De trinitate*, I, 4; II, 6-11; III, 11-21, NBA, 15, 67, 123.

rappresentano la *regio dissimilitudinis*, il luogo cioè in cui l'umanità si è estraniata da Dio, alienando sempre di più la sua natura fatta a sua immagine e somiglianza<sup>82</sup>. La dottrina delle teofanie di Dionigi, al contrario, difende e sostiene l'esistenza del collegamento ontologico tra Dio e tutti gli esseri creati. Tra Creatore e creatura non esiste né rottura né abisso: ogni essere, come è stato già detto, è *theophania*, cioè una manifestazione di Dio, in quanto la sua essenza è imparentata con quella di Colui che è la fonte stessa dell'Essere. Tuttavia, anche Eriugena, in quanto cristiano e in quanto educato nel rispetto dei dogmi, crede nell'esistenza del peccato e nella sua funzione deformante il creato e l'umanità. Il peccato ha sì indebolito l'uomo, offuscando la sua immagine divina, ma non lo ha separato per sempre da Dio. La parentela ontologica tra Creatore e creatura non verrà mai annullata; in grazia di ciò l'uomo può così tendere alla conoscenza del suo Creatore tramite le sue facoltà intellettuali. Tuttavia la vera e piena conoscenza del mistero divino può realizzarsi unicamente per mezzo dell'intervento della Grazia, la quale solleva l'uomo dalla sua condizione di creatura indebolita e decaduta e lo deifica, restaurandolo nella sua originaria natura<sup>83</sup>.

Con la traduzione e l'introduzione di questo vocabolo nella teologia dell'epoca si inaugura una vera e propria riforma del pensiero che influenzerà il corso successivo della cultura europea: la natura e l'uomo sono riabilitati dalla nuova speculazione filosofica e teologica intrapresa da Eriugena. La Creazione è specchio della Sapienza divina e riflette il suo ordine e la sua perfezione, l'uomo è la sintesi, il laboratorio di questa creazione (l'εργαστήριον, come lo stesso Eriugena afferma traducendo un noto passo degli *Ambigua* di Massimo il

---

<sup>82</sup>Cfr. FLASCH, *Agostino d'Ippona*, 67-68; 134-135. Avendo privilegiato eccessivamente la superiorità del mondo intellegibile e spirituale, Agostino svalutò il significato e la realtà del mondo terreno e fisico, che per lui esisteva solo e unicamente come luogo di peccato e del divenire caotico ed informe delle cose.

<sup>83</sup>D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto Eriugena*, 226 s.

Confessore)<sup>84</sup>, egli è il microcosmo dal quale inizia il processo della redenzione universale: tematiche queste che verranno ereditate e proseguite dalla scuola di Chartres e dal pensiero neoplatonico-cristiano dei secoli successivi.

Un'altra traduzione che costituisce un ulteriore momento rivelatore per Eriugena e per la cultura del suo tempo è quella relativa al così detto lessico della trascendenza, un'altra sublime creazione del genio areopagitico.

La battaglia che Eriugena condusse contro il pericolo dell'antropomorfismo religioso e, soprattutto, contro il rischio di far scadere a causa di esso le profonde speculazioni elaborate dalla teologia platonico-cristiana entro l'arco di una tradizione di studi secolare, prende inizio proprio dalla traduzione e dal commento degli scritti del *Corpus Areopagiticum*. Eriugena familiarizzò a tal punto con il testo e il pensiero del misterioso Dionigi, da tentare la fondazione di un vero e proprio lessico mistico in lingua latina attraverso l'uso di calchi linguistici tra termini greci e neologismi latini. Prendiamo ad esempio parole come ,υπερούσιος, ,υπεραγαθός, αφάιρεσις<sup>85</sup>, γνόφος, ,υπερέχουσος, ,υπερφανής, ,ομόθεος<sup>86</sup>. La teologia apofatica professata da Dionigi imponeva una scelta radicale: o ci si illude di conoscere Dio attraverso l'impiego di un linguaggio metaforico ispirato al mondo delle realtà terrene, rischiando con ciò di credere che tale linguaggio sia la vera ed unica porta di accesso alla conoscenza del divino, nonché di cadere preda di un delirio di ignoranza e di *carnalitas*, oppure si tenta di ascendere alla sua intuizione tramite un percorso linguistico in cui le

---

<sup>84</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, VII, PG 91, 1305 B. La traduzione del presente passo compare in *Periphyseon* (3) V, 893 C.

<sup>85</sup> Tale termine, conosciuto ed adoperato nel campo filosofico già a partire dal filosofo Plotino (cfr: *Enneades*, I, 6,9), riceve la sua consacrazione definitiva nel linguaggio della teologia mistica e speculativa proprio grazie al *Corpus Areopagiticum*. Eriugena lo tradurrà, immettendolo in questo modo all'interno dell'incipiente lessico della mistica latino-occidentale, con la parola *ablatio*, cfr. ERIUGENA, *Expositiones in mysticam theologiam*, PL 122, 273 C, 281 D, 282 A; *Periphyseon*, II, 634; 686; IV, 835; *Versio operum Sancti Dionysii*, 5, PL 122, 1121 D- 1176 C.

<sup>86</sup> DIONYSIUS ARIOPAGITA, *Epistulae*, V, PG III, 1073 A- 1076 A; *De mystica theologia*, I, 3, PG III, 100 C.

funzioni denotativa e connotativa della parola proferita dall'uomo sono trascese e negate secondo il processo designato ossimoricamente *negati affirmatio*<sup>87</sup>: ciò che viene affermato su Dio è al tempo stesso negato e viceversa. In questo modo la parola viene liberata da sé stessa restando così fluida e semanticamente libera. Essa non osa trattenere l'intelletto umano entro il suo significato, non gli impone di fermarsi ad idolatrare concetti o semplici nomi ed epiteti, al contrario, vanificando la sua stessa essenza lo esorta ad andare sempre più in profondità, ispirandogli così la rinuncia all'illusione e alla presunzione di possedere l'Essenza sovraessenziale di Dio attraverso nude parole. Dionigi, per poter esprimere tale idea, ricorse all'uso della preposizione 'υπέρ con il significato di "oltre", "al di sopra", e la prepose agli aggettivi adoperati per designare le qualità di Dio. Così, ad esempio, la parola ,υπερούσιος assume il significato di "sopra-essenziale" o di "oltre-l'essenza". In questo modo Dio non è riducibile nemmeno alla stessa categoria di Essere Supremo, del τό ὄν della tradizione platonica. Lo stesso ragionamento vale per le seguenti espressioni analogamente costruite: ,υπερέχουσος, ,υπεραληθής, ,υπερκείμενος, ,υπεριδρυμένος.

Quando Scoto Eriugena tradusse gli scritti di Dionigi comprese che sarebbe stato arduo introdurre espressioni che richiedevano al lettore dell'opera lo sforzo di superare o di abbandonare subito il significato appena compreso della parola: la teologia latina era troppo arenata sul livello catafatico, troppo legata e dipendente dal significato degli aggettivi e dei teonimi formulati dalle Scritture. Tuttavia l'impresa andava tentata. Eriugena tradusse il lungo elenco degli epiteti negativi presenti all'interno del *Corpus* con i seguenti calchi: *superessentialis*, *supereminens*, *supervere*, *superpositus*, *supercollocatus*.<sup>88</sup> Spesso, all'interno del *Periphyseon*, lo stesso Eriugena è costretto a compiere lunghe perifrasi per analizzare

<sup>87</sup> Per la storia e la fortuna di questa espressione, cfr. BEIERWALTES, *Eriugena*, 131-162.

<sup>88</sup> Cfr. ERIUGENA, *Versio operum Dionysii*, *passim*, PL 122, 125 C s.

accuratamente le singole unità semantiche della parola<sup>89</sup>; si avverte tutto lo sforzo profuso dal *magister palatinus* per rendere chiaro e comprensibile il senso filosofico di tali termini, che anche e soprattutto alle orecchie dei suoi giovani allievi dovevano suonare come formule astruse ed enigmatiche. Del complesso linguaggio del *Corpus Areopagiticum* Eriugena traduce anche intere espressioni, quelle che, a suo giudizio, potevano consentire ai suoi lettori e ai suoi allievi di realizzare, anche se in modo allusivo e metaforico, il senso di alcune delle più importanti esperienze tipiche della speculazione e della contemplazione mistiche. Tra queste vi è l'immersione dell'intelletto nell'essenza sopra-essenziale di Dio, ovvero l'unione estatica tra l'anima del contemplante e la realtà tenebrosa ed ineffabile del divino. Dionigi, per esprimere ciò, adopera l'espressione εἰς γνῶσιν ἐσθύνειν<sup>90</sup>. Eriugena traduce tale pensiero con *in caliginem occidere*,<sup>91</sup> giocando sulla duplice valenza semantica del verbo ἐσθύνω che significa sia "tramontare" sia "immergersi". Eriugena, inoltre, carica il verbo greco di un ulteriore significato: quello relativo all'esperienza del "morire", inteso come estinzione dell'individualità creaturale dell'uomo nella più vera ed eterna realtà esistenziale del divino<sup>92</sup>. "Immergersi" in Dio significa "morire" all'esistenza carnale, soggetta al peccato, alle passioni e al divenire caotico e turbolento della vita terrena, la quale è "morte" per l'anima e per lo spirito di coloro che anelano alla vera conoscenza di Dio e alla santificazione del loro essere. L'uomo che muore in Dio vive realmente, ritorna cioè alla sua vera esistenza, quella cioè che sussiste sul piano ideale nel cuore del

<sup>89</sup> Valga come esempio lampante tutta la sezione del libro primo del *Periphyseon* (449 D s.) dedicata all'analisi e all'esposizione del significato dei termini caratteristici della teologia apofatica.

<sup>90</sup> DIONYSIUS ARIOPAGITA, *De mystica theologia*, I, 3, PG III, 100 C s.

<sup>91</sup> *Periphyseon*, V, 983 B.

<sup>92</sup> Cfr. *Periphyseon* (3) V, 1020 D- 1021 A: <<Tertius qui et summus purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus, ac veluti incomprehensibilis lucis tenebras, in quibus causae omnium absconduntur: et tunc nox sicut dies illuminabitur, hoc est, secretissima divina mysteria beatis et illuminatis intellectibus ineffabili quodam modo aperientur.>>.

Verbo divino. In Esso, come lo stesso Eriugena scriverà nella sua *Homilia* al prologo del Vangelo di Giovanni, è la vita di tutte le creature, poiché:

Omnia quae per verbum facta sunt, in ipso vivunt incommutabiliter et vita sunt; in quo neque fuerunt omnia temporalibus intervallis seu localibus nec futura sunt, sed solummodo super omnia tempora et loca in ipso unum sunt et universaliter subsistunt visibilia, invisibilia, corporalia, incorporalia, rationabilia, irrationabilia et, simpliciter, caelum et terra, abyssus et quaecunque in eis sunt, in ipso vivunt et vita sunt, et aeternaliter subsistunt.<sup>93</sup>

Nel Verbo divino c'è la vera esistenza e la vera vita per tutti gli esseri creati da Dio. Tuttavia la visione di Dio resta, anche per gli stessi santi, ancora del tutto *απρόσιτος*, cioè, come traduce lo stesso Eriugena, *inaccessibilis*<sup>94</sup>: essa potrà essere contemplata, anche se mai direttamente, solo alla fine dei tempi, allorché Dio sarà, secondo le parole dell'apostolo Paolo, *omnia in omnibus*<sup>95</sup>.

E' importante sottolineare, ancora una volta, il grande debito che la teologia occidentale ha contratto nei confronti di Eriugena, in grazia della sua benemerita opera di traduttore dei Padri greci e, in particolare, dei testi di Dionigi.

La contemplazione di Dio si sviluppa attraverso la dialettica luce-tenebre, cioè mediante una comprensione che non è conoscenza, bensì ignoranza. Sapendo ciò che Dio non è, ci si libera della falsa conoscenza dei suoi attributi, e si diventa così più liberi e ricettivi alla *φωτοδοσία* (illuminazione) e al ricevimento del *donum* della sua Grazia. Eriugena, rifacendosi al pensiero di Dionigi, chiama la conoscenza purificatrice con la quale l'uomo si eleva alla contemplazione di Dio *τελεταρχία*. Tale vocabolo è tradotto dal mistico irlandese con la seguente perifrasi: *hoc est perfectissimae nostrae purgationis et santificationis exordium* oppure, in modo più abbreviato, con l'espressione *perfectae purgationis initium*. La *τελεταρχία* è

---

<sup>93</sup> *Homilia super prologum Iohannis*, X, PL 122, 284 C.

<sup>94</sup> Cfr. ERIUGENA, *Expositio super coelestem hierarchiam*, PL 122, 129 C.

<sup>95</sup> 1 Cor. 15, 28.

l'inizio dell'ascesa, della ἰσάνευσις, cioè dell'elevazione dello sguardo interiore del nostro cuore a Dio: *interiorum cordis oculorum erectio*.<sup>96</sup>

Il debito intellettuale che Scoto Eriugena contrae con la teologia greca è molto significativo. La traduzione degli *Ambigua* di Massimo il Confessore gli consente di penetrare sempre più all'interno del complesso mondo di esperienze mistiche e di conoscenze teologiche e filosofiche della secolare speculazione condotta dai Padri greci. La riflessione teologica e filosofica del Confessore, infatti, sintetizza gli aspetti del pensiero patristico greco da Origene fino ai Padri cappadoci e al Crisostomo. Gli *Ambigua* sono il bacino collettore di tutta questa preziosa esperienza di studio e di conoscenza. In particolare, Eriugena elabora, per mezzo della traduzione di quest'opera, la sua dottrina del *reditus* (ritorno) e del *transitus* (passaggio). Il termine *reditus*, infatti, traduce l'espressione 'υποχώρησις che, nel pensiero del Confessore, compare associata al genitivo di σκός.<sup>97</sup> Il ritorno a Dio è allontanamento, ritiro dell'uomo dalle tenebre e dall'oscurità del peccato. Eriugena rende il suddetto termine in due modi: o con *tenebrarum recessus* oppure con l'espressione *a tenebris reditus*.<sup>98</sup> Quest'ultimo conosce un più vasto impiego, sì da cristallizzarsi come parola chiave e come espressione caratteristica del lessico teologico e mistico dell'Eriugena, con la sostanziale differenza che, mentre il termine greco ,υποχώρησις designa per il Confessore il "ritorno individuale" dell'uomo a Dio, per Scoto Eriugena, invece, la sua traduzione nel latino *reditus* indica, in modo più esteso, il ritornare di tutta la creazione (animali compresi) a Dio. Inoltre, mentre per Massimo il Confessore il "ritorno" dell'uomo a Dio si articola neo-platonicamente come "ritiro", come "fuga" individuale dalla realtà mondana e fisica (azione questa che solo il santo può realizzare), per il mistico irlandese, invece, esso si

---

<sup>96</sup> Cfr. *Expositio*, III, PL 122, 132 B.

<sup>97</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, X, PG 91, 1121 C- 1124 B.

<sup>98</sup> Cfr. *Versio Ambiguorum*, *passim*, PL 122, 1193- 1222.



attua mediante il recupero, realizzato dall'amore divino e storicamente prefigurato dalla *ricapitulatio* (operata in grazia dell'incarnazione del Cristo), dell'intera umanità redenta dal sacrificio del Salvatore: il ritorno è dunque universale e cosmico.

Il ritorno si realizza soprattutto come “passaggio”, cioè come trasformazione e rinnovamento della natura umana, indebolita ed oscurata dal peccato. Il *transitus* è “attraversamento” della dimensione fisica e fenomenica, esso è la vera Pasqua, il vero Esodo con cui poter giungere alla salvezza e alla conoscenza profonda e pura di Dio. Eriugena elabora il concetto di *transitus* mediante la traduzione dei termini πάροδος e διάβασις, utilizzati da Massimo il Confessore<sup>99</sup>. Tali parole hanno conosciuto un vasto impiego nell'ambito della teologia di lingua greca<sup>100</sup>; Massimo il Confessore li utilizza indifferentemente, senza conferire ad essi una determinazione semantica precisa. Il termine πάροδος compare con il genitivo di σύγχυσις (confusione), mentre alla parola διάβασις il teologo greco preferisce il verbo (della stessa radice) διαβαίνω, adoperato per esprimere l'atto di superare e di oltrepassare, non senza l'intervento della Grazia divina, l'influenza delle passioni e il senso letterale dei testi biblici<sup>101</sup>. Proprio con l'intento di esprimere il concetto di quest'ultima idea Eriugena realizza la traduzione διάβασις = *transitus*,<sup>102</sup> la quale, riletta alla luce della *theologia apophatica*, assume un significato ancor più pregnante e preciso.

---

<sup>99</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, VI, PG 91, 1024-32; 1157 CD.

<sup>100</sup> Cfr. EUSEBIUS, *De ecclesiastica theologia*, III, 2, PG 24, 980 A: << τήν εκ του μή όντος εις τό ειναι πάροδον.>>; BASILIUS MAGNUS, *Adversus Eunomium*, II, 3, PG 29, 577 A: << τήν εις τό ειναι πάροδον αυτου διηγείται.>>; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, II, 11, PG 8, 988 A: << η του πάσχα εορτή πάντος πάθους καί παντός αισθητου διάβασις ουσα>>; DOROTHEUS ABBAS, *Expositiones et doctrinae diversae*, 22, PG 88, 1821 C: << πάσχα κυρίου διάβασις από κακίας.>>.

<sup>101</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, X, PG 91, 1121 C- 1124 B; *Capita Theologica*, II, 73, PG 90, 1158 B-C.

<sup>102</sup> Per il significato teologico e mistico di tale traduzione rimando al capitolo “La dottrina del *transitus* e l'esegesi eriugeniana” presente all'interno di questo lavoro.



## **CAPITOLO TERZO**

COMPOSIZIONE, STRUTTURA E CONTENUTO DEL *PERIPHYSEON*.

## Il problema della tradizione e dell'edizione critica.

Il *Periphyseon*<sup>103</sup> è un'opera scritta sotto forma di dialogo e suddivisa in cinque libri. Il dialogo è svolto attraverso le figure di due personaggi: un maestro e il suo alunno<sup>104</sup>.

Non è dato sapere con precisione la data e il periodo in cui il *Periphyseon* fu composto: attualmente si propende per la datazione 860-870<sup>105</sup>, periodo in cui si colloca solitamente il *floruit* del suo autore.

A mio avviso però la data di composizione del *Periphyseon* non può essere antecedente agli anni 861-863, periodo in cui Eriugena cominciò la traduzione degli *Ambigua* di Massimo il Confessore<sup>106</sup>. Infatti, è proprio a partire dalla traduzione di questi testi che Eriugena cominciò ad elaborare il progetto di comporre un'opera in cui tradurre, inserire e divulgare le dottrine mistico-teologiche apprese proprio dalla lettura degli scritti dei Padri di lingua greca. Pertanto ritengo sia opportuno spostare la data di composizione dell'opera intorno al decennio 864-874, periodo in cui l'autore completò anche la traduzione delle *Quaestiones ad Thalassium* e del *De Imagine* di Gregorio di Nissa, opere che sono spesso citate all'interno del suo *Periphyseon*. Se, infatti, accettassimo la datazione degli anni 860-870, risulterebbe anacronistico e prematuro affermare che Eriugena avesse ultimato la composizione della sua opera ancor prima di aver conosciuto e completato la traduzione degli scritti dei Padri greci, considerato il fatto che la loro presenza all'interno dell'opera è spiegabile solo con l'ipotesi che Eriugena avesse già conosciuto ed assimilato da tempo il loro contenuto e le loro dottrine, tanto da decidere di esporli in un testo scritto di suo pugno.

---

<sup>103</sup> Il titolo integrale dell'opera *Periphyseon seu de divisione naturae* è stato concepito da Eriugena sull'esempio dell'espressione adoperata da Massimo il Confessore περί φύσεως μερίσμου, cfr: GEANAKOPOLOS, *Some Aspects*, 155; SHELDON-WILLIAMS, *The Title*, 297 s.

<sup>104</sup> Fermo restando che nell'alto medioevo il modello del dialogo teologico per eccellenza restassero i *Dialogi* di Gregorio Magno, l'opera rispecchia a mio avviso maggiormente la struttura e il procedimento tipici del dialogo alcuiniano, caratterizzato da una serie di brevi domande e di lunghe risposte formulate tra un maestro ed un suo alunno. Le domande, infatti, servono solo a fornire l'attacco per le lunghe dissertazioni svolte dal *magister*. Tuttavia non è del tutto improbabile che come ulteriore modello letterario Eriugena si sia riferito anche ai dialoghi filosofici di Agostino, benché la struttura dialogica di questi sia modellata tra più personaggi.

<sup>105</sup> Sulla datazione del *Periphyseon* e sulla cronologia della vita di Eriugena, cfr: CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, 11-17; SHELDON-WILLIAMS, *A Bibliography*, 198-224; SHELDON-WILLIAMS, *The Title*, 297-302, D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto Eriugena*, 250-255.

<sup>106</sup> Cfr. BEIERWALTES, *Eriugena*, 169 s; D'ONOFRIO, *Storia*, 250-255.

L'opera è dedicata al personaggio di Wulfado di Reims, compagno di studi e grande amico e sostenitore dell'Eriugena<sup>107</sup>.

Da quanto emerge dalla trasmissione e dalla tradizione del testo, sembra che il *Periphyseon* abbia subito nel corso del tempo numerose riscritture, tanto da meritarsi l'appellativo di *work in progress* datogli dal McGinn<sup>108</sup>. Infatti, gli studiosi hanno individuato ben quattro redazioni del *Periphyseon*: le prime due sono quelle che hanno subito la supervisione diretta dell'autore, la terza corrisponde ad una fase di supervisione incrociata, a quattro mani, eseguita da Eriugena e da un suo collaboratore, la quarta, infine, è il frutto di una "correzione" operata da un personaggio non ben identificato (forse Wulfado, oppure il misterioso allievo di Eriugena ribattezzato col nome di *Nisifortinus* dal Jeaneau)<sup>109</sup>.

Tale stratificazione di versioni è stata evidenziata nel corso del secolo XIX, in seguito alla scoperta di due nuovi manoscritti<sup>110</sup>: il codice di Bamberg (Bamberg, Staatsbibliothek 2/1) e il codice di Reims (Bibliothèque Municipale 875)<sup>111</sup>. La novità apportata da questi due codici risiede nel fatto che essi recano al loro interno delle correzioni e delle aggiunte marginali composte in minuscola irlandese, forse dovute proprio alla mano dell'Eriugena. Sulla paternità di queste

---

<sup>107</sup> Non si conoscono notizie certe sulla figura di Wulfado (lat. *Vulfadus* o *Volfadus*): Eriugena lo definisce semplicemente *dilectissimus frater in Christo et in studiis sapientiae cooperator*: cfr. *Periphyseon* V, 1022 B. Tuttavia tale Wulfado fu sicuramente una figura importante all'interno del vasto e complesso panorama delle dispute teologiche che caratterizzarono il regno di Carlo il Calvo. Lo stesso imperatore lo nomina all'interno di una epistola sinodale, definendolo *Ecclesiae Rhemensis alumnus*: cfr. Ep. II, PL 124, 863 A. Lo storico Flodoardo di Reims lo include nella lista di monaci che presero parte al concilio di Soissons nell'anno 853: cfr. *Historia ecclesiae Remensis*, PL 135, 154 A. Infine il grande e celeberrimo Incmaro, arcivescovo della diocesi di Reims, e fiero avversario dell'Eriugena, lo nomina in alcune sue epistole, chiamandolo *dilectus frater noster*: cfr. Ep. 37, PL 126, 256. Non è noto se abbia scritto o composto opere di carattere teologico e religioso come i suoi più noti amici; certo è che egli ricoprì importanti cariche ecclesiastiche: infatti, oltre ad essere stato nominato precettore dei figli di Carlo il Calvo (cfr. MGH, III, 690), fu abate di Montierender (855-6), di Saint-Medard-de-Soissons (858-66), di Rebais e, infine, arcivescovo di Bourges (866). Morì intorno all'anno 876. Sulla figura di Wulfado e sulla sua amicizia con Scoto Eriugena: cfr. J. MARENBO, *Wulfad, Charles the Bald and J. S. Eriugena*, Oxford 1981.

<sup>108</sup> MCGINN, *La comparsa della mistica dialettica*, 122.

<sup>109</sup> LUCENTINI, *La nuova edizione*, 393-414.

<sup>110</sup> Tali manoscritti, infatti, arricchirono e misero in crisi lo *stemma codicum* realizzato molto tempo prima dal Floss, il quale, nel realizzare la sua edizione critica del *Periphyseon*, si era servito di codici di area francese risalenti ai secoli XII e XIII e contenenti per lo più versioni incomplete o epitomate dell'opera.

<sup>111</sup> Tali codici furono scoperti rispettivamente negli anni 1899, 1904. Il primo, quello di Bamberg, fu redatto nello *scriptorium* del monastero di Saint-Medard-de-Soissons e risale al secolo IX, cfr. B. BISCHOFF, *Irische Schreiber in Karolingerreich*, Paris 1977, 47-58. Il secondo, quello di Reims, è stato realizzato nello stesso periodo in Francia.

correzioni si è ampiamente discusso<sup>112</sup>. Qui mi limiterò a sintetizzare schematicamente le posizioni dei diversi studiosi<sup>113</sup>:

1) Ludwig Traube (1861-1907) avanzò per primo l'ipotesi che nei due manoscritti si nascondesse la mano di Scoto Eriugena<sup>114</sup>.

2) Gli studiosi Rand e Marenbon, invece, ritennero che tali correzioni non appartenessero affatto all'autore e che all'interno dei due manoscritti andassero distinte due mani differenti che il Rand chiamò i-1 e i-2<sup>115</sup>.

3) Bernard Bischoff e Terence Bishop, seguiti da Jeauneau e da Dutton, ritennero che la mano i-1 appartenesse a Scoto Eriugena. In seguito Jeauneau avanzò l'ipotesi che la mano i-2 fosse appartenuta ad un allievo di Eriugena che lo studioso francese chiamò scherzosamente *Nisifortinus*, dal momento che aveva l'abitudine di dare inizio alle sue correzioni con l'espressione latina *nisi forte*.<sup>116</sup>

4) Sheldon-Williams ritenne i due codici R e B quali autografi dell'Eriugena. Egli avanzò inoltre l'ipotesi che il *Periphyseon* fosse stato concepito inizialmente come un trattato di dialettica. Sheldon-Williams individuò nel 1968 altri tre nuovi testimoni: il codice Mediolanensis B 71 (risalente al secolo IX), il Bodleianus F III 15 (contenente estratti dei libri I-V e risalente al secolo XII) e il Valenciennes 167 (contenente estratti dei libri I e II e risalente al secolo IX)<sup>117</sup>.

La scoperta dei codici di Bamberg e di Reims ha dunque rivoluzionato il campo degli studi relativi alla tradizione del testo del *Periphyseon* ed ha di conseguenza influenzato il lavoro degli studiosi finalizzato alla realizzazione di una più moderna e definitiva edizione critica. Infatti, allo stato presente delle cose, non è possibile affermare di possedere un'edizione critica soddisfacente del *Periphyseon*.

La storia dell'edizione del testo del *Periphyseon*, infatti, è molto complessa e tormentata.

---

<sup>112</sup> Cfr. LUCENTINI, *La nuova edizione*, 397 s.

<sup>113</sup> Le notizie che qui esporrò sono tratte da LUCENTINI, *La nuova edizione*, 393-414, che rappresenta l'unico studio prodotto in Italia sul problema dell'esistenza delle varie versioni del *Periphyseon* realizzate da Eriugena. Non posso tuttavia non citare lo studio ormai classico, anche se ormai obsoleto, eseguito dall'Orlandi anni or sono e ripubblicato recentemente, cfr: ORLANDI, *Pluralità*, 45-54.

<sup>114</sup> L. TRAUBE, *Autographa des Johannes Scottus*, Munchen 1912.

<sup>115</sup> E. K. RAND, *Johannes Scottus*, Munchen 1906, 8-10.

<sup>116</sup> JEAUNEAU (9), 20-24; JEAUNEAU (8), 113-129.

<sup>117</sup> La scoperta di questi nuovi testimoni ispirò a Sheldon-Williams la realizzazione della nuova edizione critica del *Periphyseon* (Turnhout 1968) che, oltre a suscitare non pochi disappunti da parte degli studiosi, fu interrotta in seguito alla scomparsa del grande filologo, cfr. LUCENTINI, *La nuova edizione*, 393-414.

Essa comincia nel 1681, anno della pubblicazione della prima edizione a stampa dell'*opera omnia* di Giovanni Scoto Eriugena eseguita dallo studioso inglese Thomas Gale<sup>118</sup>. Tale edizione non può definirsi un'edizione critica vera e propria: lo studioso, infatti, scelse come testo base un codice risalente al XII secolo e redatto a Malmesbury e attualmente conservato al Trinity College ed è indicato dagli studiosi con la sigla M.

Tale codice fu acquistato dallo stesso Gale e divenne una sua copia privata. Esso conteneva tutti e cinque i libri del *Periphyseon* più alcune sezioni della traduzione latina degli *Ambigua* di Massimo il Confessore eseguita dallo stesso Eriugena e alcuni dei *Carmina* da lui stesso scritti e dedicati a Carlo il Calvo.

L'edizione del Gale restò l'unica edizione disponibile del *Periphyseon* finché nel 1853 H. J. Floss non realizzò l'edizione critica che, ancora oggi, resta quella fondamentale di riferimento<sup>119</sup>.

Dal 1853 fino al 1968 la conoscenza del *Periphyseon* restò legata unicamente all'edizione del Floss e alla *Patrologia Latina*.

Nel 1968 Sheldon-Williams pubblica l'edizione critica del primo libro del *Periphyseon*.<sup>120</sup>

La ricostruzione eseguita da Sheldon-Williams tra il 1968 e il 1972<sup>121</sup> e completata in seguito, dopo la sua scomparsa, da O'Meara nel 1995<sup>122</sup> non ha ricevuto una buona accoglienza, come del resto testimonia il celebre articolo pubblicato dal Lucentini nel 1976<sup>123</sup>.

L'edizione di Sheldon-Williams, infatti, pretendeva di apportare delle innovazioni rispetto alla ormai classica anche se obsoleta edizione realizzata dal Floss nel 1853 e inclusa nel volume 122 della *Patrologia Latina*. Sheldon-Williams, infatti, tenne conto delle lezioni dei due nuovi codici scoperti all'inizio del Novecento. L'edizione del Floss, infatti, risultava ormai superata per il fatto che egli aveva collazionato soprattutto codici di area francese risalenti ai secoli XII e XIII, non avendo ancora notizia dell'esistenza dei due presunti autografi risalenti al secolo IX. Tuttavia, le scelte ed i criteri metodologici adottati da

---

<sup>118</sup> *Johannis Scoti Eriugene Periphyseon*, edidit Thomas Galeus, Oxonii 1681.

<sup>119</sup> *Johannis Scoti Eriugene Periphyseon*, edidit H. J. Floss, Parisii 1853.

<sup>120</sup> *Johannis Scoti Eriugene Periphyseon seu De Divisione Naturae*, ed. I.P. Sheldon-Williams, Tournhout 1968-1972.

<sup>121</sup> Cfr. *supra*.

<sup>122</sup> *Johannis Scoti Eriugene Periphyseon seu De Divisione Naturae*, ed. O'Meara, Tournhout 1981-1995.

<sup>123</sup> LUCENTINI, *La nuova edizione*.

Sheldon-Williams destarono non poche perplessità da parte degli studiosi, tanto da giudicare insufficiente la sua edizione critica<sup>124</sup>.

La scomparsa dello studioso, inoltre, lasciò incompiuto il progetto di completare l'edizione dei libri quattro e cinque del *Periphyseon*. Nel mentre O'Meara tentava di proseguire il lavoro del suo collega, E. Jeaneau dava inizio ad un nuovo tentativo di approntare una edizione critica con criteri più soddisfacenti rispetto al suo predecessore. Tale edizione è stata completata nel 2003 con la pubblicazione del libro quinto<sup>125</sup>.

### **Riassunto critico dell'opera.**

Alla luce di tutto quanto ho detto precedentemente e dovendo trattare del libro quinto, per non entrare in *medias res* in una materia non certo semplice, mi sembra più opportuno presentare un riassunto critico dei contenuti del *Periphyseon* basato su una mia personale ed attenta lettura di tutta l'opera che si è posta a fondamento dell'analisi del quinto libro.

#### **Libro I.**

Il libro I del *Periphyseon* introduce il lettore alle tematiche che Eriugena intende trattare e divulgare nel corso dell'opera: ciò che *in primis* gli preme dimostrare è che le Scritture rappresentano un importante messaggio divino che, benché sia stato espresso attraverso la parola umana, necessita, tuttavia, di essere interpretato al di là della lettera, tramite l'operazione del *transitus*, cioè mediante il passaggio dal significato letterale a quello spirituale. L'uomo che volesse intraprendere la lettura e lo studio della Bibbia deve, quindi, essere formato e preparato ad affrontare un'operazione tutt'altro che semplice: è, infatti, necessario acquisire una *pura perfectaque intelligentia* di quanto Dio stesso ha voluto

---

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> *Iohannis Scoti Eriugena Periphyseon liber quintus*, ed. E. Jeaneau, Tournhout 2003.

Nel dover realizzare una traduzione di alcuni dei brani più significativi del quinto libro del *Periphyseon*, ho ritenuto opportuno riferirmi proprio all'edizione di Jeaneau. Là dove ho dovuto citare brani ed estratti dai primi quattro libri, invece, non essendoci una edizione che risulti eseguita con criteri scientifici soddisfacenti e pienamente convincenti, ho ritenuto doveroso riferirmi alla classica edizione del Floss, che resta, a dispetto di tutto, quella che continua ad essere utilizzata e citata dalla maggior parte degli studiosi i quali non optano né per l'edizione di Sheldon-Williams né per quella di Jeaneau.



veramente comunicare all'umanità attraverso le Scritture. Per Eriugena il primo passo che l'uomo deve compiere è abbandonare la *carnalitas* cioè quell'attitudine perversa e ingannevole, frutto dei sensi e delle passioni, che ci limita ad una concezione materiale e antropomorfa dell'essenza divina, nonché ad una lettura fuorviante ed errata della Bibbia.<sup>126</sup>

Detto ciò, l'autore procede ad introdurre l'argomento principale che spiega anche il significato del titolo dato all'opera: la divisione quadripartita della Natura. Il maestro comunica al suo allievo l'esistenza di questa divisione che, alla luce di una più attenta analisi, si articola nelle seguenti parti:

- 1) Natura non creata e creatrice: essa è Dio in quanto Creatore eterno e infinito.
- 2) Natura creata e creatrice: essa è il *Logos*, attraverso il quale Dio crea le idee, modelli eterni di tutte le realtà create.
- 3) Natura creata e non creatrice: essa è il mondo fisico e metafisico con tutte le sue creature, dagli angeli agli animali.
- 4) Natura non creata e creatrice: essa è di nuovo Dio, non più visto come Creatore, ma come fine e meta di tutta l'evoluzione cosmica.<sup>127</sup>

Tali *divisiones*, puntualizza il maestro, non esauriscono tutto l'essere delle cose: esso, infatti, si esplica, secondo il pensiero di Dionigi l'Areopagita, in una vasta ed articolata gerarchia di enti suddivisi in numerosi *ordines* che i Greci chiamano *ομοταγεῖς*, cioè prossimi e consecutivi l'uno all'altro<sup>128</sup>. Ciascun ordine di enti è dotato di una propria costituzione ontologica, che influisce a suo tempo sulla facoltà che tale ordine possiede di comprendere quanto Dio rivela sul piano della Creazione. Pertanto, ogni ente comprende ciò che gli enti di un altro ordine gerarchico non conoscono e viceversa. L'angelo, ad esempio, conosce ciò che l'uomo, posto a un livello più basso di esso, ignora, e l'angelo dell'ordine inferiore delle Potestà sa meno di quanto i Cherubini comprendono, essendo questi ultimi più vicini a Dio. In tal modo ciò che l'angelo sa è negazione di ciò che l'uomo conosce, così come ciò che l'uomo può affermare di sapere è

---

<sup>126</sup> La difficoltà dell'uomo di penetrare all'interno del vero ed autentico significato della Bibbia e, tramite esso, di cogliere la vera e pura essenza di Dio dipende in primo luogo dal fatto che l'essenza stessa di Dio è imperscrutabile ed in conoscibile per ogni creatura vivente: cfr. *Periphyseon* (1) I, 447 C: <<Nonne universaliter definivimus divinam essentiam nulli corporeo sensui, nulli rationi, nulli seu humano seu angelico intellectui per se ipsam comprehensibilem esse? >>.

<sup>127</sup> *Periphyseon*, (1) I, 411-413.

<sup>128</sup> *Periphyseon*, (1) I, 414: <<Tres autem ordines sunt quos ομοταγεῖς vocant: quorum primus Cherubim, Seraphim, Throni, secundus Virtutes, Potestates, Dominationes, tertius Principatus, Archangeli, Angeli.>>.

negazione di quanto gli angeli conoscono<sup>129</sup>. Il fatto che la Creazione sia articolata ontologicamente secondo una *scala entium* che, partendo dalle creature di natura spirituale e invisibile, discende gradatamente verso quelle visibili e di natura sensibile, porta alla conclusione che Dio, in quanto *superesse*, cioè in quanto natura che è al di sopra dell'essere stesso, si rivela alle sue creature mediante delle *apparitiones*, cioè attraverso delle immagini che variano a seconda del grado ontologico e del livello gnoseologico degli esseri che le percepiscono e le comprendono. Tali immagini Scoto Eriugena le chiama *theophaniae*: tramite esse Dio, che è ineffabile, inesprimibile, inconoscibile ed oscuro, si rende parzialmente visibile e manifesto entro i limiti di quanto ciascuna creatura può arrivare a comprendere. L'uomo, in quanto creatura collocata all'interno della suddetta *scala entium*, è anche egli soggetto a tale limitazione: egli vede solo in parte il mistero divino, tale parzialità si estende al mondo nel quale l'uomo vive ed esiste e alle Sacre Scritture che Dio gli ha rivelato, spinto dalla sua infinita Grazia.<sup>130</sup> Di Dio l'uomo riesce a comprendere solo quanto egli è in grado di scorgere nel mondo e nella Bibbia, la quale ha rivelato sul piano sensibile parte del volere divino. Tuttavia, sia il mondo sia le Scritture costituiscono, in quanto *theophaniae*, solo un lontano riflesso dell'infinita realtà divina: le parole di San Paolo ben esprimono il senso della condizione umana: <<Nunc videmus per

---

<sup>129</sup> Tale pensiero, per quanto oscuro e non immediatamente comprensibile, può tuttavia essere letto alla luce di quanto lo stesso Eriugena spiega all'inizio del *Periphyseon* (1) I, 446 C-447 C, allorché egli sostiene che le creature angeliche conoscono, a differenza degli esseri umani, le entità del mondo ideale e spirituale. In quanto trascendenti il mondo fisico e sensibile, e, dal momento che non sono percepibili dalla conoscenza sensibile dell'uomo, esse risultano pertanto come non esistenti, quindi sono "negazione" di ciò che l'essere umano può apprendere con la sua conoscenza di natura prettamente fenomenica e indebolita dal peccato e dalle passioni. Secondo Eriugena, infatti, prima che l'uomo peccasse, cadendo preda della *carnalis dilectatio*, i suoi sensi erano in grado di percepire le realtà spirituali e gli enti di tutte le creature senza alcuno sforzo intellettuale e, soprattutto, senza alcuna possibilità di errore e di sbaglio. Dopo il peccato, invece, la sensibilità dell'uomo è decaduta a tal punto da divenire una facoltà debole e labile, tanto da essere costretta ad affidarsi interamente alla guida dell'intelletto per giungere alla conoscenza delle cose. Di queste, l'intelletto, in quanto trascinato anche esso con la sensibilità nel peccato e nella caduta, può apprendere solo gli accidenti, le *circumstantiae*, e ciò solo per mezzo delle loro *phantasiae*, cioè delle loro apparenze, che solo grazie al lungo e faticoso impegno dell'*animus* possono essere convertite in conoscenza: cfr. *Periphyseon* (1) IV, 855 A-C:<<Ubi aperte datur intelligi quod, si homo non peccaret, non solum interiori intellectu, verum etiam exteriori sensui naturas rerum et rationes summa facilitate, omni ratiocinationiis necessitate absolutus, purissime contemplantur. Postquam vero peccavit, per organa exterioris sensus, non nisi solas sensibilibum superficies et quantitates, situs quoque, et habitudines, ceteraque quae corporeo sensui succumbunt, animus percipit. Et haec omnia non per seipsa, sed per eorum phantasias attingit, quas secum tractans suum iudicium saepissime fallitur, ac per hoc non sine multiplicibus studio rum laboribus, quas aerumnas mulieris Scriptura nominat.>>.

<sup>130</sup> *Periphyseon* (1) I, 414 D-449 B.

speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.<sup>131</sup>>>. Il passo paolino è seguito da un brano di Agostino tratto dal *De civitate Dei*,<sup>132</sup> nel quale si descrive la condizione dell'uomo al momento della sua riunificazione con Dio allorché, sempre secondo le parole di San Paolo, *Deus erit omnia in omnibus*.<sup>133</sup> Solo allora l'uomo potrà contemplare finalmente Dio in ogni realtà, in quanto non sarà più separato da Lui, né sarà più limitato dalla condizione terrena, frutto e conseguenza del suo peccato. Nel frattempo, in attesa del ritorno che solo Dio conosce e sa quando realizzare, l'uomo può solo sforzarsi di elevarsi alla comprensione del divino, per quanto gli è possibile, attraverso la *caritas* che, come insegna Massimo il Confessore, alimenta l'intelletto, che si innalza al di sopra delle creature per cercare il volto di Dio e per godere della sua misericordia, oppure attraverso la lettura e l'interpretazione della Parola divina incarnatasi nelle Scritture.<sup>134</sup>

A questo punto, il dialogo si concentra sulla questione centrale che l'autore ha appena individuato: le Scritture sono un'*apparitio Dei*, cioè una sua *theophania*, eppure, leggendone il testo, si osserva che Dio è spesso rivelato all'intelletto umano attraverso delle immagini e delle figure che rimandano al mondo umano, animale e, in generale, naturale. Quale atteggiamento adottare dinanzi a queste espressioni? Quando, ad esempio, la Bibbia ci parla di Dio come Padre e poi come Figlio e Spirito e poi ancora come Trinità, tenebre, pioggia, tempesta, trono, albero, leone, orso, leopardo, verme, aquila, issopo, olivo, cedro, odio, amore, ira, ebbrezza, vino etc.; come deve l'uomo interpretare tutte queste definizioni? Eriugena spiega che tali espressioni altro non sono che metafore o *simbolica nomina*, mediante i quali l'uomo tenta di descrivere e di esprimere ciò che Dio è. Dio è inesprimibile ad ogni ente creato; nemmeno gli angeli delle gerarchie supreme riescono a comprenderne e ad esprimerne la natura: Egli è infatti 'υπερᾱσιος, al di là di tutto ciò che è e non è; Egli è 'υπέρ, cioè "oltre" tutto ciò che l'uomo può arrivare a capire e a rappresentarsi: se, ad esempio, l'uomo definisce Dio "amore", Egli, nella sua infinita essenza, ha già oltrepassato tale definizione, è già al di là e al di sopra dell'amore; se, ancora, l'uomo lo chiama "eterno", oppure "giusto" o "vero", Dio è invece oltre-eterno, oltre-giusto e oltre-

<sup>131</sup> 1 Cor. 13, 12.

<sup>132</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XXII, 20, NBA 1279.

<sup>133</sup> 1Cor. 15,28.

<sup>134</sup> *Periphyseon* (1) I, 449 C: << In quantum enim, ut ait Maximus, humanus intellectus ascendit per caritatem, in tantum divina sapientia descendit per misericordiam.>>.

vero (υπεράγαθος, υπεραληθής, υπεραιώνιος), insomma, tutto ciò che l'intelletto umano arriva a intuire di Dio, Egli lo ha già trasceso e oltrepassato nella sua superessenzialità. Dio ha vanificato anche i tentativi di quei filosofi che, come il grande Aristotele, hanno tentato di definirne l'essenza, attraverso l'impiego delle categorie o predicati, comprendendo in tal modo la debolezza e la vanità dei propri metodi, illusi di poter ridurre l'invisibilità e la trascendenza di Dio a dimensioni create e visibili (come quelle dello spazio e del tempo).<sup>135</sup> Ciò spiega il perché dell'esistenza di quella *Theologia bipertita*, che, stando all'autorità dell'Areopagita, è divisa in catafatica e apofatica.<sup>136</sup> Scoto Eriugena spiega che la teologia, in quanto discorso umano su Dio, deve necessariamente articolarsi in una parte affermativa, che è quella che troviamo espressa nelle Scritture (quella cioè che comunica all'intelletto *translative*, cioè per metafore e simboli), e in un'altra definita negativa, la quale non contraddice né annulla quanto la Bibbia rivela, bensì lo nega superandone la lettera, rivelando così all'intelletto quella dimensione spirituale, mistica e sublime, che le parole umane non sono in grado di attingere pienamente. Alla luce di quanto è stato riferito, Eriugena conclude che le Scritture, essendo la *theophania* di Dio ontologicamente e gnoseologicamente più vicina all'uomo, deve essere ben letta e compresa in quanto essa rivela tutto ciò che l'uomo ha appreso per mezzo dell'intelletto e della Grazia divina. Pertanto, capirne la natura metaforica e simbolica significa essere disposti a superarla con l'aiuto della fede e della ragione per arrivare così a penetrarne il vero e reale significato. Ciò, aggiunge il maestro a conclusione del libro I, sarà possibile ricorrendo naturalmente sia all'autorità dei Padri della Chiesa (le cui parole fortificano l'intelletto), sia alle virtù che corroborano l'animo umano, innalzandolo al di sopra del mondo terreno. A dimostrazione di ciò, Eriugena offre un chiaro esempio di esegesi scritturistica, interpretando il senso di espressioni riferite a Dio dalla Bibbia, come *velle*, *amare*, *diligere*. Eriugena spiega, seguendo le parole di Massimo il Confessore<sup>137</sup>, che tali espressioni vogliono indicare che Dio, in quanto creatore di tutte le cose, le fa esistere tenendole unite tra loro nel forte vincolo di un'armonia cosmica, che, in quanto

<sup>135</sup> *Periphyseon* (1) I, 449D- 476 B.

<sup>136</sup> *Periphyseon* (1) I, 458 B: <<Una quidem, αποφατική, divinam essentiam seu substantiam esse aliquid eorum quae sunt, id est, quae dici aut intelligi possunt, negat; altera vero, καταφατική, omnia quae sunt, de ea praedicat, et eo affirmativa dicitur, non ut confirmet aliquid esse eorum quae sunt, sed omnia, quae ab ea sunt, de ea posse praedicari suadet. >>.

<sup>137</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, III, 61-67, PG 91,1040 A-1041 A.

forza di coesione tra enti opposti e differenti, agisce proprio come amore universale che muove a sé tutte le cose, suscitando in esse il desiderio di unione e di infinita gioia<sup>138</sup>.

## Libro II.

Il II libro, dopo una breve ricapitolazione delle *divisiones naturae*, prosegue con una trattazione sull'importanza dell'analitica come arte che consente all'intelletto umano di ricondurre sul piano del pensiero le molteplici divisioni degli enti all'Unità originaria di Dio, in quanto causa creatrice e prima natura da cui tutto deriva<sup>139</sup>. L'importanza dell'*ars analytica* risiede, in particolare, nella sua essenza di *reditiva collectio*, cioè di mezzo attraverso il quale si effettua il ritorno ontologico della Creazione (natura creata e non creatrice) al proprio Creatore (natura non creata e creatrice).<sup>140</sup> Tale ritorno è, in effetti, sul piano escatologico, l'essenza del progetto salvifico di Dio il quale, dopo aver creato le cose prima sul piano ideale, poi su quello fisico e materiale, decide, in un secondo tempo, di ricondurle alla sua unità attraverso l'uomo, il quale rappresenta il fulcro di tutto quanto è stato realizzato dalla sapienza divina. Eriugena, tuttavia, non spiega né si sforza minimamente di motivare al suo lettore il perché Dio avrebbe voluto prima manifestare le cose sul piano della molteplicità e poi ricondurle nuovamente alla sua unità. Egli, infatti, si limita a constatare che la Creazione è articolata, sul piano fenomenico, in cinque μέρῃσμοι (divisioni) e, al fine di convalidare tale teoria mediante la citazione di un'*auctoritas* patristica, riporta un lungo brano di Massimo il Confessore che, peraltro, verrà nuovamente citato in *Periphyseon* V, 893 B, nel quale l'autore afferma che la prima *divisio* è quella che separa Dio dalla Creazione, la seconda separa la Creazione su due piani<sup>141</sup>: quello intellegibile e quello sensibile. La terza divisione, invece, separa la creazione sensibile in terra e cielo, mentre la quarta suddivide la terra in Paradiso e in terraferma. L'ultima riguarda l'uomo e lo distingue in maschio e in femmina. All'interno di questa realtà in sé stessa dilacerata e scomposta in opposte polarità tra loro incommensurabili e distinte, l'uomo funge, stando al volere di Dio, da *copula*, cioè egli ha il compito di redimere il Creato dalla molteplicità e dalla sua

---

<sup>138</sup> *Periphyseon* (1) I, 512 A- 522 D.

<sup>139</sup> *Periphyseon* (1) II, 523 B-526 C.

<sup>140</sup> *Periphyseon* (1) II, 526 C: << Quaternarum itaque praedictarum formarum binis in unum coeuntibus fiat analytica, id est reditiva collectio.>>.

<sup>141</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, XXXVII, PG 91, 1304 D- 1312 B.

debolezza ontologica, riunificandolo a partire da se stesso (quindi abolendo l'ultima divisione, quella cioè tra maschio e femmina), per poi proseguire con le altre divisioni fino a ricondurre ogni cosa nell'unità divina. Ciò è possibile all'uomo in quanto egli è stato creato da Dio per ultimo in modo da sintetizzare e ricapitolare tutte le creature in se stesso<sup>142</sup>. L'uomo, infatti, è per Eriugena come anche per Massimo il Confessore<sup>143</sup>, un microcosmo, anzi egli è *quaedam cunctorum continuatissima officina*, che unifica in una profonda armonia tutto quanto è stato fatto da Dio: dall'animale all'angelo<sup>144</sup>.

In quanto tale, egli avrebbe dovuto compiere l'alta missione di redenzione affidatagli da Dio. Ma ciò non è avvenuto a causa del peccato che ha ridotto l'uomo ad una esistenza bestiale e malvagia. L'essere creato come *medietas* o *adunatio omnium creaturarum* è decaduto dalla sua prisca natura spirituale. Infatti, per Eriugena, l'uomo, in quanto creato ad immagine e somiglianza di Dio, viveva prima del peccato in stretta unione con il proprio Creatore: egli era in una condizione ontologica e gnoseologica elevata a tal punto da conoscere Dio e da esistere nell'unità e nell'integrità della propria natura angelica e divina. Il peccato, invece, ha deturpato l'*imago Dei* insita in lui, relegandolo ad una condizione di dissomiglianza dal divino e di indebolimento morale e spirituale. L'umanità decade così nella molteplicità e vive scissa *in pecorinam corruptilemque ex masculo et femina numerositatem*. Tale condizione è durata fino a che Dio non ha attuato il suo progetto di redenzione inviando il Verbo che si incarna assumendo la corrotta natura umana e purificandola dal male e dal peccato<sup>145</sup>.

Si apre a questo punto un'ampia dissertazione cristologica nella quale Eriugena afferma che l'incarnazione di Cristo e la sua resurrezione costituiscono una prefigurazione di quanto accadrà all'uomo sul piano escatologico allorché Dio riconurrà l'umanità nella sua unità. L'uomo, come il Cristo risorto, verrà reintegrato nella sua originaria natura angelica e spirituale, la quale è asessuata, eterna, ideale e divina. L'autore comprende che tale teoria non è ben accetta né tanto meno condivisa dal pensiero dei teologi di lingua latina (in particolare da Agostino), tuttavia non teme di affermare l'!*ορασία* (l'invisibilità) e quindi la

<sup>142</sup> *Periphyseon* (1) II, 532 B- 538 C.

<sup>143</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, XLI, PG 91, 1305 B.

<sup>144</sup> *Periphyseon* (1) II, 536B: << [...] inter primordiales rerum causas homo ad imaginem Dei factus est, ut in omnis creatura et intelligibilis et sensibilis, ex quibus veluti diversis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret, et ut esset medietas atque adunatio omnium creaturarum. >>.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

totale spiritualità e divinità del Creato e dell'umanità risorta (escludendo in tal modo l'idea che anche la carne mortale possa risorgere!). Il Cristo, dunque, tramite la propria resurrezione, ha riunificato il mondo sensibile con quello intellegibile ed ha abolito con l'asessualità della sua natura divina e risorta la divisione dell'umanità in maschio e femmina<sup>146</sup>.

A questo punto del dialogo è giusto che si spieghi anche il senso teologico della figura salvifica del Cristo. Per Eriugena, come anche per la tradizione ortodossa cristiana, Cristo si identifica con il λόγος o *Verbum*, quindi con la seconda natura che è quella creata e creatrice. Quest'ultima è responsabile della creazione del mondo intellegibile, cioè della dimensione ideale dalla quale ha origine la struttura ontologica di tutto ciò che esiste. In altre parole, nel Cristo-Λόγος sono create le idee, che i Greci designano in vari modi: πρωτότυπα, προορίσματα, θεία θελήματα o più semplicemente 'ιδέαι, cioè forme supreme dell'Essere<sup>147</sup>. Dio, infatti, ha creato nel *Logos* il mondo prima sul piano ideale dell'Essere e poi, attraverso la mediazione dello Spirito Santo, su quello fisico e materiale. Ciò è quanto si ricava dalla lettura e dall'interpretazione di Gen. I, 1 allorché è scritto che Dio fece in principio il cielo e la terra e che quest'ultima era spoglia e disadorna (*invisibilis et incomposita*). Tali parole, se interpretate misticamente, alludono sul piano allegorico proprio alla dimensione ideale ed ontologica della Idee esistenti nel Verbo divino, realtà che è invisibile agli occhi carnali e

<sup>146</sup> *Periphyseon* (1) II, 537 A- 545 B.

<sup>147</sup> La dottrina delle Idee, come è ampiamente noto, risale al pensiero di Platone. La fusione e l'incontro tra l'idealismo platonico e il creazionismo biblico, in virtù del quale le Idee furono concepite quali "pensieri di Dio", attraverso cui Egli realizzò la creazione prima sul piano spirituale e poi su quello fisico, avvenne tramite la speculazione filosofica di Filone Alessandrino nel I secolo d. C. Invero, Eriugena non poté leggere le opere di Platone, a differenza di quanto insinua Jeaneau nell' *Index auctorum* posto in appendice alla sua edizione critica del libro V del *Periphyseon* (Turnhout 2003, pp. 891-952.). A mio giudizio credo che lo studioso abbia considerato con troppa leggerezza il debito intellettuale che Eriugena aveva nei confronti del pensiero del grande filosofo di Atene. Benché lo stesso Eriugena definisca Platone *maximus de mundo philosophantium* (cfr. *Periphyseon* I, 476 C), non per questo si deve necessariamente saltare alla conclusione che il teologo e mistico irlandese avesse letto le sue opere. E' noto che Eriugena conoscesse il *Timeo* attraverso la traduzione latina che Calcidio eseguì nel III secolo d.C.; cfr: BEIERWALTES, *Eriugena*, 41-62. Per il resto, la conoscenza del pensiero di Platone, da parte di Eriugena, risulta essere stata filtrata attraverso il modello dell'istruzione nozionistica e paradossografica, tipica dell' ambiente scolastico dell'epoca, e, soprattutto, essa fu recepita in grazia di un attento lavoro di studio e di commento eseguito dall'autore sui testi del platonismo esoterico caratteristico della cultura tardo-antica: mi riferisco, in particolare, alle opere di Macrobio, al *De nuptiis* di Marziano Capella (che Eriugena definisce *omne platonicus*), nonché al celeberrimo *De consolatione philosophiae* di Boezio, opera per la quale Eriugena nutriva una devozione sconfinata; cfr. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto e Boezio*, 707-752.

materiali, mentre può essere colta solo trascendendo la realtà fenomenica e sensibile<sup>148</sup>.

Il resto del libro è incentrato sull'argomento teologico della Trinità: Cristo-Logos è anche il Figlio, cioè la seconda persona della Trinità che, benché inconoscibile nella sua essenza, ha creato ogni essere visibile ed invisibile vivificandolo con la propria luce divina<sup>149</sup>. Le argomentazioni di questa seconda parte del libro dipendono fortemente dall'opera di Agostino intitolata *De Trinitate*. Della dottrina trinitaria di Agostino Scoto Eriugena riprende tali aspetti:

1) L'idea dell'inconoscibilità della generazione del Figlio dalla persona del Padre da parte dell'intelletto umano (cfr. *De Trin.* IV, 20-27; VIII, 5-7).

2) L'idea, formulata e accettata già a partire dal Concilio di Nicea, secondo la quale Padre, Figlio e Spirito Santo costituiscono tre distinte persone, ciascuna con delle proprie operazioni, ma che, al contempo, sono un'unica essenza nell'unità inseparabile della natura divina. (cfr. *De Trin.* I, 4-7; II, 10-18; XIII, 11, 15).

3) L'idea secondo la quale l'uomo è immagine sensibile e fisica della Trinità divina che si rispecchia microcosmicamente nella struttura della sua anima tripartita in essenza, virtù e operazione e, sul piano conoscitivo, in intelletto, ragione e senso. L'anima dell'uomo è dunque immagine di Dio così come il corpo fisico dell'uomo, creato a causa del peccato, è immagine dell'anima, (cfr. *De Trin.* VII, 6; XII, 6-8).

4) La trascendenza di Dio il quale è infinito, inconoscibile e, per questo, inesprimibile a livello catafatico, tanto da trascendere le categorie aristoteliche e da essere venerato tramite l'*ignorantia*, la quale non è l'assenza o la negazione della conoscenza, bensì è, per Agostino<sup>150</sup> come anche per Dionigi l'Areopagita<sup>151</sup>, il solo modo per affermare qualcosa della sua profondità negando tutto ciò che appartiene alla conoscenza di questo mondo sensibile.

5) Il dogma della processione dello Spirito Santo dalle persone del Padre e del Figlio: tale dogma strenuamente difeso da Agostino (cfr. *De Trin.* VI, 5; VII, 4) è sostenuto anche da Eriugena il quale corrobora tale credenza tramite l'ausilio di esempi tratti dal mondo della natura fisica e umana:

---

<sup>148</sup> Cfr. *Periphyseon* (1) II, 529 B-C.

<sup>149</sup> *Periphyseon* (1) II, 556 A- 620 A.

<sup>150</sup> AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VI, 5, NBA, 213-215.

<sup>151</sup> DIONISIUS ARIOPAGITA, *Corpus Areopagiticum*, PG III, *passim*.



- a) Paragone della processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio con l'origine del fuoco che deriva, come elemento naturale, dalle due nature del caldo e del secco.
- b) Paragone della medesima processione con l'origine della luce fisica la quale deriva dal fuoco tramite la mediazione del raggio emanato dalla fiamma stessa.
- c) Similitudine tratta dalla natura umana: l'uomo, infatti, in quanto specchio della Trinità, è dotato delle seguenti operazioni: essere, conoscere, amare. In quanto la mente umana prende coscienza del suo essere, essa impara a conoscersi e conoscendo se stessa comincia ad amarsi. Lo Spirito, all'interno della Trinità, è appunto l'amore che, procedendo dal Padre e dal Figlio, lega le due persone in un eterno, indissolubile legame di forza e di unità, (cfr. *De Trin.* XV, 17-18; 19, 36-37).

### **Libro III.**

Il libro III prosegue con l'argomento relativo alla Creazione del *Logos* e, mediante esso, del mondo spirituale ed ideale. Il mondo delle idee o delle *formae* scaturisce dal cuore imperscrutabile e profondo di Dio. Esso è il Bene e, in quanto tale, non vuole trattenere per sé tale bontà che coincide con l'essere e la vita eterna, pertanto decide di manifestarla e di rendere le creature partecipi di essa. La Creazione, pertanto, è frutto di infinito amore e, come confermano le Scritture, è cosa buona e bella.

In questa sezione del *Periphyseon* si segnala la forte presenza di brani citati dall'opera di Dionigi l'Areopagita. Eriugena, infatti, riporta lunghi e numerosi estratti del *Corpus Dyonisiacum* a conferma delle sue teorie teologiche. Dio è infatti infinito, inesprimibile, incausato: la creazione di numerosi enti trae la propria origine dal suo grembo proprio come i numeri sono originati dalla semplicità della monade e le linee nascono dalla quasi invisibilità del punto e del centro. E, proprio come i numeri pari e dispari, tra loro diversi e opposti, trovano tuttavia la loro armonia e la propria quiete nell'unità della monade, così tutte le realtà create, buone e cattive, ritrovano la reciproca coincidenza nell'ineffabile unità divina<sup>152</sup>. Tale paragone ricorre spesso all'interno di questo libro, oltre che

---

<sup>152</sup> *Periphyseon* (1) III, 621-626.

in altri luoghi dell'opera<sup>153</sup>. Eriugena impiega tale similitudine aritmetica per esprimere l'infinita ed inarrestabile creatività di Dio che, come il numero uno, determina la creazione di infinite entità. E come la monade produce prima la diade, poi la triade etc.; allo stesso modo anche Dio, secondo l'autorità di Dionigi, esplica la propria essenza attraverso una *ierarchia entium*, cioè attraverso una gerarchizzazione di creature che comprende sia quelle di natura più spirituale e quindi più vicina a Dio, sia quelle appartenenti al mondo terreno e sensibile. Ciascuna gerarchia partecipa, secondo la volontà divina, ad un determinato grado ontologico e gnoseologico che contraddistingue la natura e le qualità dei suoi appartenenti<sup>154</sup>. Dio, infatti, in quanto Bontà e Vita, vuole che le sue qualità siano distribuite e partecipate ad ogni creatura, non sopportando che gli esseri rimangano privi dell'essere e dell'intelletto. Dio si rende dunque dono alle creature, distribuendo ad esse la facoltà e il desiderio di cercarlo e di comprenderlo. Ma Esso è infinito e sopraessenziale; pertanto la ricerca del suo volto sarà interminabile, finché la Creazione non riposerà, alla fine dei tempi, nella sua originaria unità. Tuttavia Dio non è un essere tale da far soffrire le sue creature: per questo Egli, pur rimanendo fermo nella propria sovra-essenzialità, celato nell'eterna imperscrutabilità del suo mistero e della sua trascendenza, decide di procedere nella dimensione del visibile e del manifesto mediante l'apparizione delle *theophaniae*. In altre parole, Dio si esplica in tutto quanto è percepibile attraverso la conoscenza sensibile e intellegibile; Egli *fit in omnibus*, diviene ed è nelle cose, senza tuttavia limitare la propria infinità ad esse<sup>155</sup>.

Tale teoria, ispirata al misticismo areopagitico, vuole impedire e prevenire ogni eventuale fraintendimento in senso panteistico, salvaguardando in tal modo la trascendenza divina. Eriugena, misurandosi con le difficoltà di tale dottrina, non manca di rendere l'idea di tale concetto che l'impiego di enunciati ossimorici e antifrastici come *non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus* etc.;<sup>156</sup>

Il mondo è *theophania Dei* e, in quanto tale, rivela una parte di ciò che l'infinità divina nasconde all'intelletto creato. La Creazione, infatti, viene interpretata e studiata su di un duplice piano: quello fenomenico e quello spirituale. Dio crea il

<sup>153</sup> Cfr. *Periphyseon* (1) III, 637, 652, 655-662; V, 882 A.

<sup>154</sup> Cfr. supra *Periphyseon* (1) I, 414.

<sup>155</sup> *Periphyseon* (1) III, 633 B.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

mondo dapprima nella *caligo* della natura noetica, definita oscura o vicina al nulla, non perché sia davvero tale, ma perché, in relazione alla possibilità conoscitiva dell'uomo delle creature sensibili, tale natura noetica è imperscrutabile e inafferrabile. L'uomo, pertanto, non può conoscere l'essenza ideale delle cose (ciò è noto soltanto a Dio), bensì soltanto le loro vestigia sensibili e fenomeniche. Solo chi lotta contro il dominio dei sensi e delle passioni, aiutato e illuminato dal *donum* della Grazia divina, può elevarsi alla trascendenza ed apprendere qualcosa di questa dimensione superiore dell'essere. Ciò è quanto afferma l'autorità di illustri e santi padri come Paolo, Agostino e Dionigi<sup>157</sup>.

Dopo aver ribadito le teorie dei Padri sull'infinità e ineffabilità di Dio, Eriugena intraprende il discorso sull'interpretazione ed esposizione della terza divisione della natura, che è quella creata e non creatrice. Ricorrendo alle dottrine aritmosofiche di Agostino, Eriugena esalta l'importanza e la perfezione del numero sei, simbolo dei sei gironi della creazione e, a suo tempo, simbolo della divinità di Cristo<sup>158</sup>. La creazione, avvenuta precedentemente nella dimensione ideale e spirituale, procede sul piano fisico, passando dall'unità divina alla molteplicità del mondo fenomenico, attraverso le categorie e gli accidenti che determinano l'individualità di ciascuna creatura collocata non più nell'unità atemporale del *Logos* divino, bensì nella realtà sensibile soggetta alla dimensione spazio-tempo. Eriugena, per spiegare tale dinamica, ricorre nuovamente alla similitudine con i numeri: essi infatti esistono dapprima nell'unità infinita della monade che li sintetizza in forza di un tenace vincolo di armonia. Nella monade i numeri costituiscono quindi un'unità e sono eterni ed ideali, proprio come gli enti che, nella mente divina, sono *formae* spirituali ed immutabili. Tuttavia i numeri si separano dalla loro originaria unità e si esplicano ciascuno nelle proprie caratteristiche e nella propria individualità e, in quanto tali, vengono dapprima concepiti dall'intelletto umano che li fissa nella memoria e li trasferisce sul piano materiale per enumerare le cose, arrivando infine a rappresentarli fisicamente mediante segni ed immagini. Ciò è quanto per analogia accade alle creature che sono pian piano calate nella materia divenendo così dei corpi visibili e fisici. Dio

---

<sup>157</sup> *Periphyseon* (1) III, 639-642. I passi qui citati come *auctoritas* sono rispettivamente tratti da Act. 17, 22-33; AUGUSTINUS, *De trinitate*, IX, 7-12; DIONISIUS ARIOPAGITA, *De coelesti ierarchia*, III, PG III, 430 B s.

<sup>158</sup> *Periphyseon* (1) III, 655D. Il brano citato di Agostino è tratto dal *De Trinitate*, IV, 4,7, NBA, 144-146.

dona ad esse la vita: niente è nell'universo che non abbia vita e movimento<sup>159</sup>. Anche i filosofi precristiani come Platone hanno parlato di una vita cosmica (la celebre *anima mundi*), che pulsa in ogni essere, anche in quelli che, in apparenza, sembrano non essere dotati di vita. Questa vita animata deriva da Dio e si manifesta anche essa gerarchicamente, in primo luogo come movimento che fa ruotare i pianeti e i corpi celesti, in secondo luogo come impulso vitale che alimenta i *semina* delle cose soggette alla nascita e alla morte, infine, come vita vegetale e animale che finisce col popolare la terra, le acque e il cielo.

L'uomo, in quanto creatura creata per ultima, ricapitola e sintetizza gli aspetti e le caratteristiche di queste forme di vita, essendo un microcosmo, ponte di comunicazione tra Dio e gli altri esseri<sup>160</sup>.

L'ultima parte del libro espone, seguendo l'ordine della narrazione del racconto biblico, le fasi della creazione del mondo. Eriugena si serve, come fonti della sua esposizione, degli *Esameroni* di Basilio di Cesarea, di Ambrogio e di Agostino<sup>161</sup>, nonché di citazioni classiche tratte dai testi di Plinio il Vecchio, Tolomeo, Platone, Eratostene, Marziano Capella e Boezio<sup>162</sup>. Servendosi di questi Eriugena espone così i seguenti argomenti:

- 1) Creazione del cielo e del firmamento, discutendo, in particolare, sulla natura e sulla dimensione dei pianeti e sulla misura delle distanze che li separano dalla terra.
- 2) Creazione della luce, delle acque e dei quattro elementi.
- 3) Creazione del tempo e delle stagioni.
- 4) Creazione della vita animale e vegetale con particolare riferimento alla descrizione delle qualità fisiche e anche morali di alcune specie zoologiche che popolano i mari e la terra (il cane, il falco, il pellicano, il grifone etc..) <sup>163</sup>.

#### **Libro IV.**

Il libro IV, dopo una brevissima ricapitolazione degli argomenti esposti nel libro precedente, presenta gli aspetti del pensiero antropologico di Scoto Eriugena, esposto attraverso l'esegesi allegorica del racconto della Genesi<sup>164</sup>.

---

<sup>159</sup> *Periphyseon* (1) III, 659 B s.

<sup>160</sup> *Periphyseon* (1) III, 728 B- 735 B.

<sup>161</sup> BASILIUS MAGNUS, *Homilae in Hexameron*, VII, 1 PG 29; AMBROSIUS, *Exameron*, I, 4-13, PL 14; AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, I, 4-14, PL 34.

<sup>162</sup> Tali testi sono citati *ad sensum*, senza alcuna precisione. Per quanto riguarda Platone, le citazioni sono tratte dalla traduzione latina del *Timeo* eseguita da Calcidio.

<sup>163</sup> *Periphyseon* (1) III, 692 B-742 B.

Eriugena conclude dapprima la narrazione della creazione degli esseri viventi affermando che la vita delle diverse creature che popolano la terra non potrebbe esistere senza ammettere prima l'esistenza dell'*anima mundi*, la quale è come un'immensa sorgente dalla quale scaturiscono le innumerevoli esistenze delle diverse creature. Anche se la vita animale e vegetale sembra perdersi nella varietà delle specie e dei generi che la compongono, l'intelletto umano, forte della dialettica, può ricondurre tale molteplicità all'unità divina dalla quale essa ha avuto origine. Eriugena passa in rassegna le caratteristiche dei vari tipi di anima che popolano la terra: l'anima vegetativa determina la crescita e lo sviluppo fisico delle creature, l'anima sensitiva consente loro di percepire il mondo fisico che le circonda. A questo punto è opportuno parlare della natura umana e della sua creazione<sup>165</sup>.

Secondo Eriugena l'uomo è stato creato per ultimo in quanto, secondo la volontà del suo Creatore, egli deve ricapitolare e sintetizzare l'intera creazione nell'unità della propria natura. L'uomo, infatti, condivide parte della natura di tutte le singole creature: dal più piccolo germe fino agli esseri spirituali che popolano le gerarchie celesti. L'uomo è al contempo animale ed angelo, cioè creatura fisica e spirituale. Tale concetto è espresso ed è confermato dall'*auctoritas* biblica la quale parla dell'esistenza dell'uomo carnale e di quello spirituale<sup>166</sup>. Eriugena, ispirandosi al dualismo dell'antropologia paolina, spiega che, proprio in virtù del fatto che è un microcosmo, l'uomo vive in se stesso il dissidio tra la carne e l'anima: la carne, infatti, è simbolo dell'animalità che l'uomo ha in se stesso e che condivide per natura con le altre creature, con la differenza che, mentre gli animali sono giustificati dal fatto di non possedere l'intelletto, l'uomo, invece, in quanto condivide anche la natura intellegibile degli angeli ed è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, non può illudersi di realizzare la sua vera essenza servendo solo la sua parte inferiore e peccatrice. Ecco perché, allorquando perverte la propria volontà trasformandola in strumento di nequizia e di malvagità, l'umanità diviene bestiale e violenta: essa, infatti, offusca l'immagine divina che è dentro di sé, e si degrada fino a corrompere col

---

<sup>164</sup> *Periphyseon* (1) IV, 741 B-747 C.

<sup>165</sup> *Periphyseon* (1) IV, 784 C- 752 C.

<sup>166</sup> *Periphyseon* (1) IV, 755 B-C: << Constat enim inter sapientes, in homine universam creaturam contineri. Intelligit enim et ratiocinatur ut angelus, sentit et corpus administrat, ut animal; ac per hoc omnis creatura in eo intelligitur. Totius siquidem creaturae quinquepertitadivisio est. Aut enim corporea est, aut vitalis, aut sensitiva, aut rationalis aut intellectualis. Et haec omnia omni modo in homine continentur. >>.

suo peccato l'intera creazione. Eriugena spiega che l'uomo ha ricevuto da Dio il compito di ricondurre il Creato all'unità originaria, ma, se l'uomo sceglie di allontanarsi dall'obbedienza divina, tale salvezza non avverrà. Il filosofo continua la sua dissertazione sulla natura umana definendo l'uomo con tali parole: *homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta*.<sup>167</sup>

In quanto creato a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo condivide con il Creatore il potere di conoscere le altre creature: come Dio ha conosciuto tutto quanto sarebbe stato creato nell'unità del *Logos* creatore dell'essere e degli enti, allo stesso modo l'uomo conosce ogni cosa attraverso l'intelletto e la ragione. Tuttavia la conoscenza umana non può, a causa del peccato che l'ha indebolita, penetrare l'essenza ontologica degli enti. Ciò è consentito solo a Dio, mentre l'umanità si limita a studiare le creature attraverso i loro accidenti<sup>168</sup>. Eriugena spiega che quando l'uomo peccò contro Dio, il peccato offuscò l'immagine divina e rese l'uomo simile alle bestie, degradando così anche la conoscenza spirituale e divina che egli condivideva con le entità angeliche. L'*imago Dei* resta dunque sepolta nell'anima umana in attesa di essere riscoperta e ricondotta al suo originario splendore. Ciò spiega la necessità che l'uomo deve nutrire di conoscere se stesso: conoscere se stesso equivale a comprendere il senso della propria essenza che non è quella di una comune creatura vivente, bensì di un essere privilegiato dall'amore e dalla sapienza divina<sup>169</sup>. Quello del "conosci te stesso" è un tema caro alla speculazione eriugeniana: esso verrà, infatti, ripreso in *Periphyseon*, V, 941C.

A questo punto, si apre una sezione molto importante e significativa dell'opera: in essa l'autore, rifacendosi al pensiero mistico e teologico di Gregorio di Nissa, spiega che la vera ed autentica natura dell'uomo è quella angelica e spirituale. Prima della caduta, infatti, l'uomo viveva come un'entità spirituale dedita alla contemplazione divina. Egli era dotato di un corpo spirituale e asessuato, privo di bisogni fisici e materiali, la sua beatitudine era contemplare il volto di Dio comprendendone i misteri e i segreti. La sua natura era divisa in spirito e in intelletto, ai quali poi si aggiunsero, dopo il peccato, il senso, le *phantasiae* e i numeri. Lo spirito e l'intelletto sono ineffabili proprio come l'essenza divina, che è invisibile e insondabile per ogni creatura. Tenendo conto

---

<sup>167</sup> *Periphyseon* (1) IV, 761 A-768 B.

<sup>168</sup> *Periphyseon* (1) IV, 772 B.

<sup>169</sup> *Periphyseon* (1) IV, 777 B-D.

di ciò, l'uomo deve rispettare, durante la sua esistenza terrena, la gerarchia insita nella sua natura: l'intelletto e lo spirito, di essenza angelica e divina, devono dominare e controllare le parti inferiori e più deboli, elevandole e distaccandole quanto più è possibile dalle nefaste influenze della materia<sup>170</sup>.

Eriugena prosegue il suo discorso affrontando il problema della resurrezione: l'uomo, infatti, nell'attuale esistenza terrena è costituito da due corpi: il primo, di natura fisica e materiale, è quello che gli fu aggiunto dopo il peccato, formato dalla mescolanza dei quattro elementi, questo è destinato a morire e a scomparire. Il secondo, di natura spirituale e invisibile, è quello che l'uomo possedeva nella sua precedente esistenza divina, quando viveva in perfetta unione con il suo Creatore. Questo corpo, fatto a immagine e somiglianza dell'anima, è quello che ritornerà ad esistere con la resurrezione: Eriugena, infatti, a differenza di Agostino e di altri Padri della Chiesa, non crede nella resurrezione della carne e del corpo fisico. L'uomo risorgerà con questo "corpo" angelico, invisibile, asessuato e spirituale: ciò non è solo conforme alle parole di San Paolo: << seminatur corpus animale, surgit corpus spiritale >><sup>171</sup>, ma anche al tipo di resurrezione vissuta dal Cristo, il quale, come lo stesso Eriugena spiegherà in *Periphyseon*, V, 872B, risorse con un corpo divino e asessuato, prototipo di quello che avrà l'umanità alla fine dei tempi.

L'ultima parte del libro descrive l'episodio della caduta dell'uomo nella realtà del peccato e la sua cacciata dal paradiso. Eriugena, seguendo il racconto della Genesi, interpreta i seguenti passi alla luce del suo pensiero mistico:

1) Creazione di Adamo ed Eva (Gen. I, 26-II,18): Adamo ed Eva sono simboli che rappresentano la duplice natura dell'uomo. Adamo, infatti, rappresenta il νοῦς, cioè l'intelletto divino che contempla Dio e il mondo spirituale; Eva, invece, simboleggia l'αἰσθησις, cioè la natura sensibile che consente all'uomo di conoscere il mondo fisico.

2) Tentazione del serpente (Gen. III, 1-7): il serpente simboleggia il piacere che seduce dapprima Eva (cioè la sensibilità) e poi, attraverso questa, Adamo (l'intelletto), provocando la caduta di quest'ultimo nel peccato e nella materia.

3) Dio rimprovera Adamo, passeggiando nel giardino dell'Eden (Gen. III, 8-20): Dio rimprovera l'intelletto per essersi lasciato sedurre dalla sensibilità e dal piacere. Questo, infatti, verrà scacciato dal Paradiso, cioè dalla beatitudine

---

<sup>170</sup> *Periphyseon* (1) IV, 780 B- 811 A.

<sup>171</sup> 1 Cor. 15,53.

spirituale, e striscerà sul proprio ventre, cioè resterà legato alla bassezza e alla miseria delle realtà materiali. L'intelletto e la sensibilità, privati della visione divina, saranno costretti a "lavorare" e a "partorire" con sudore e dolore, cioè potranno conoscere qualcosa del mondo spirituale solo con grande fatica e sforzo. Essi, scoprendo di essere nudi, cioè di essere deboli senza la Grazia divina, si forgeranno vesti ed indumenti con foglie di fico, cioè rivestiranno la loro ignoranza con false conoscenze e con una scienza carnale che mistificherà la Sapienza divina.

4) Dio crea e dà all'uomo e alla donna delle tuniche di pelle (Gen. III, 21): cioè dà loro i corpi fatti di carne e di elementi fisici con i quali essi dovranno soggiornare nella realtà materiale, lontani da Dio. E' l'inizio della divisione dell'umanità, sul piano fisico, nella polarità di maschio e femmina ed è anche l'inizio della sua esistenza animale precedentemente descritta da Eriugena. Tale divisione in maschio e femmina verrà abolita sul piano mistico dalla resurrezione di Cristo. L'uomo, tuttavia, è sempre libero, conclude Eriugena, di intraprendere il proprio ritorno a Dio attraverso il distacco dalle realtà materiali e attraverso la lotta contro i suoi impulsi peccaminosi<sup>172</sup>.

## **Libro V.**

Tale ritorno è infatti annunciato dalle stesse parole che Dio pronuncia subito dopo la cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso: *nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum* (Gen. III, 21-24). Secondo Eriugena queste parole non vogliono esprimere condanna e vendetta da parte del Signore, al contrario esse comunicano la promessa divina del ritorno dell'uomo nel Paradiso, in cui egli potrà cibarsi dell'albero della vita e vivere in eterno<sup>173</sup>. Eriugena, infatti, ricorrendo alle sue conoscenze in campo grammaticale, interpreta il valore semantico della particella latina *ne* in senso affermativo e non negativo, il che stravolge il senso dei versetti succitati, i quali esprimono così una vera e propria confessione di salvezza e di recupero per il genere umano che Dio rivolge alle creature angeliche. La prima parte del quinto libro prosegue in netta continuità con il finale del libro precedente: l'esegesi del racconto del Genesi chiarisce il significato delle altre immagini presenti nel testo

---

<sup>172</sup> *Periphyseon* (1) IV, 811 A- 860 C.

<sup>173</sup> *Periphyseon* (3) V, 859 D s.



biblico<sup>174</sup>. Ad esempio, il giardino dell'Eden simboleggia la natura divina ed angelica dell'uomo prima che il peccato la deturpasse indebolendola. Il Paradiso era, per l'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio, la beatitudine della quale la sua anima godeva vivendo in stretta unione con il Creatore di tutte le cose. Eppure tale beatitudine non è stata persa per sempre ed inesorabilmente: l'uomo potrà recuperarla solo allorché egli deciderà di apprendere quella Sapienza divina che è dentro di lui, la quale si identifica con il Verbo stesso che, in quanto redentore e creatore di tutte le cose, non cessa mai di parlare al cuore dell'uomo e di ricondurlo alla comunione con Dio. L'immagine della Sapienza-Verbo è simboleggiata, secondo Eriugena, dal Cherubino e dalla spada infuocata che, come narra il Genesi, Dio colloca a guardia dell'albero della Vita. Quest'ultimo costituisce un'ulteriore allegoria del Cristo-Verbo-Sapienza, la cui forza di redenzione opera instancabilmente all'interno della natura umana<sup>175</sup>. Eriugena, attraverso la dissertazione esegetica condotta dal personaggio del *magister*, esprime la necessità di interpretare la narrazione biblica in modo allegorico e spirituale formulando un accorato invito a *carnaliter sentire desinere*, cioè ad abbandonare ogni visione materiale e letterale della Bibbia e quindi a non lasciarsi indurre a credenze del tutto infondate e superstiziose, tali da screditare agli occhi dell'uomo la profondità e l'autorità della sapienza divina.

Una volta posta la questione del ritorno, Eriugena prosegue il dialogo tra il maestro e il suo allievo con l'obiettivo di dimostrare che tale *reditus* non è solo una profezia o una speranza escatologica per l'uomo, bensì è una realtà che alimenta e regola tutto il processo di sviluppo della natura delle cose.<sup>176</sup> Anche la natura come l'uomo ritorna al suo principio. Ogni realtà naturale, dagli astri alla volta celeste, dall'oceano con le sue maree fino alla crescita stessa delle creature viventi, ritorna al suo proprio principio, dando luogo a un processo ciclico attraverso il quale si svolge l'evoluzione del Cosmo che è specchio e *theophania* del suo Creatore. Questo mondo, infatti, un giorno, cesserà di esistere secondo le celebri parole dell'apostolo Paolo: *praeterit enim figura huius mundi* (1 Cor. 7,31). A questo punto, la dissertazione di Eriugena si propone lo scopo di

<sup>174</sup> *Periphyseon* (3) V, 859 D-865 D.

<sup>175</sup> *Periphyseon* (3) V, 865 C: <<Multipliciter itaque in hoc loco sanctae scripturae dei verbi simbolica nomina exaggerata sunt. Nam et Cherubim et flammeus gladius versatilis et via et lignum vitae appellatur, ut per hoc intelligemus quod ipsum verbum numquam nostri cordis obtutibus recedet.>>.

<sup>176</sup> *Periphyseon* (3) V, 866 A- 868 B; 899 A- 903 A.

“spiegare” i diversi significati della parola e del concetto del ritorno. Esso, infatti, esprime realtà differenti, ma tutte riconducibili al medesimo principio: tutto ritorna a Dio. Riassumerò tali significati, rimandando il lettore, per una trattazione più approfondita di tale argomento, ai capitoli della seconda parte del presente lavoro, dedicata al pensiero mistico di Eriugena. I significati del ritorno che Eriugena individua sono i seguenti:

1) Ritorno della natura cosmica a Dio mediante la sua distruzione fisica, che Eriugena interpreta, tuttavia, non come il suo annullamento, bensì come suo passaggio e trasformazione nella dimensione ideale e spirituale (= ritorno al *Logos* e al mondo delle Idee)<sup>177</sup>.

2) Ritorno universale di tutta l'umanità alla sua originaria natura angelica e spirituale: l'uomo è destinato, secondo l'*auctoritas* di Massimo il Confessore<sup>178</sup>, ad essere divinizzato e trasmutato in un essere puramente noetico e spirituale.<sup>179</sup>

3) All'interno del ritorno universale dell'umanità a Dio, Scoto Eriugena distingue due ulteriori modalità di ritorno: il *reditus universalis* e il *reditus specialis*.<sup>180</sup> Il primo è, come appena detto, il ritorno salvifico di tutta l'umanità al suo Creatore. Tuttavia, in base al tipo di esistenza e alla condotta morale ed intellettuale di ciascun uomo, non tutta l'umanità sarà ammessa alla contemplazione dell'essenza divina. Questa potrà essere contemplata solo dai “santi”, cioè da coloro che si sono affaticati, durante la loro esistenza terrena, a vincere la sudditanza della loro carne al peccato e alle passioni, sforzandosi di elevarsi alla contemplazione dei misteri che la Parola divina ha comunicato all'uomo attraverso le Scritture e gli scritti dei Padri. Gli uomini che hanno scelto un'esistenza peccaminosa, pur se restaurati nella condizione divina e spirituale, non potranno comprendere né contemplare il volto di Dio: essi saranno condannati ad un'esistenza di ignoranza e di infelicità, in quanto saranno incapaci di “gustare” la dolcezza del regno spirituale.

All'interno del quinto libro Eriugena svolge una lunga ed intensa esposizione di carattere esegetico<sup>181</sup>: non contento di aver interpretato il racconto del Genesi, egli dimostra che la promessa del ritorno dell'umanità a Dio è contenuta *translative* in molti altri luoghi delle Scritture: nel racconto di Naaman e del profeta Eliseo (II

---

<sup>177</sup> *Periphyseon* (3) V, 866 A- 868 C.

<sup>178</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, XVIII, PG 91 1304 C-1321 D.

<sup>179</sup> *Periphyseon* (3) V, 870 B- 872 C.

<sup>180</sup> *Periphyseon*, (3) V, 941 C- 950 C.

<sup>181</sup> *Periphyseon* (3) V, 989 B- 1001 B.

Reg. 5,10-14), nell'allegoria delle torri di Ozia, nelle parabole di Gesù (in particolare, in quella del figliuol prodigo e delle dieci vergini) nella simbologia mistica del tempio di Salomone, nell'episodio del passaggio degli ebrei del Mar Rosso etc.; Al termine della dissertazione e del dialogo, maestro ed alunno compiono una breve ανακεφαλαίωσις (ricapitolazione)<sup>182</sup> delle tematiche trattate nel corso di tutti e cinque i libri.

In appendice compare la dedica con la quale Eriugena si rivolge al suo amico Wulfado, affidandogli il frutto delle sue fatiche e delle sue meditazioni, che egli spera possano servire ad illuminare la mente di tutti coloro che vorranno dedicarsi alla sapienza e alla filosofia, in attesa che la luce divina si riveli alla fine dei tempi per svelare la Verità tanto amata e cercata: *Unusquisque in suo sensu abundet, donec veniat illa lux, quae de luce falso philosophantium facit tenebras, et tenebras recte cognoscentium convertit in lucem.*

---

<sup>182</sup> *Periphyseon* (3) V, 1019 A- 1022 C.

**IL QUINTO LIBRO DEL *PERIPHYSEON* DI  
GIOVANNI SCOTO ERIUGENA**

## **CAPITOLO PRIMO.**

## IL MISTERO DELLA *DEIFICAZIONE* DELL'UOMO E LA CRISTOLOGIA MISTICA NEL *PERIPHYSEON* DI GIOVANNI SCOTO ERIUGENA.

La dottrina di Eriugena è interessante perchè è il primo tentativo da parte di un pensatore occidentale di incorporare le antiche teorie della nascita di Dio nel sistema mistico della deificazione dell'uomo.<sup>183</sup>

Il giudizio di Hugo Rahner coglie, a mio avviso, il nucleo originale del pensiero eriugeniano, un pensiero che, come è ormai noto, nasce dalla complessa elaborazione di importanti teorie spirituali e teologiche del pensiero cristiano orientale di lingua greca<sup>184</sup>. Eriugena, infatti, legge e traduce nel corso della sua lunga attività di *magister palatinus*, come è ampiamente noto, numerosi testi teologici composti dai Padri della Chiesa greca. Tra questi compaiono due opere di Massimo il Confessore (580-655 d.C.), la celebre raccolta di indagini teologiche intitolata *Ambigua* e le *Quaestiones ad Thalassium* le quali esercitarono un influsso decisivo sulla formazione del mistico irlandese<sup>185</sup>. In questi testi, Massimo il Confessore espone la dottrina della nascita del *Logos* divino nell'anima dell'uomo. Il teologo e mistico greco elabora una dottrina teologica estremamente complessa e articolata, nella quale si fondono i temi salienti della speculazione cristologica in lingua greca elaborata secoli prima dal pensiero dei Padri cappadoci e alessandrini.<sup>186</sup> In particolare,

---

<sup>183</sup> H. RAHNER, *Simboli*, 118.

<sup>184</sup> Sul problema della genesi del pensiero eriugeniano a partire dalle fonti patristiche greche rimando agli studi divenuti ormai classici di M. DAL PRA, *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale*, Milano 1951: tale studio ricostruisce anche se in modo del tutto sommario il debito che Eriugena ha nei confronti dei testi patristici di lingua greca, in particolare con il *Corpus Areopagiticum* e con la dottrina della *theologia mystica* in esso contenuta; P. MAZZARELLA, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena. Saggio interpretativo*, Padova 1957: tale ricerca propone una nuova interpretazione del pensiero mistico dell'Eriugena a partire proprio dalla *Quellenforschung* condotta sulla maggior parte delle opere eriugeniane, con particolare riferimento al *Periphyseon*; I.P. SHELDON-WILLIAMS, *The Greek Christian platonist tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena*, in AA.VV. *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, 64-80: tale studio ricostruisce il particolare debito che il pensiero eriugeniano ha nei confronti dei testi di Gregorio Nisseno e di Massimo il Confessore.

<sup>185</sup> Cfr. D.J. GEANAKOPOLOS, *Some Aspects of the Influence of the Bizantine Maximos the Confessor on the theology of the East and West*, in << Church history >>, 38, 1969, 150-163.

<sup>186</sup> In particolare, gli studi condotti sul pensiero di Massimo il Confessore hanno riscontrato l'influenza delle dottrine teologiche di Filone d'Alessandria, di Origene, di Evagrio Pontico e di Gregorio Nisseno. Massimo il Confessore fu, infatti, il bacino collettore di tutta la produzione teologica della patristica greca a lui precedente, nonché il primo pensatore che si preoccupò di

Massimo riprende la visione del mondo, tipica degli ambienti mistici del neoplatonismo cristiano, secondo la quale la Creazione è concepita come una realtà di enti gerarchizzati e disposti secondo un ordine che dalle realtà divine più elevate discende gradualmente fino a quelle del mondo terreno e materiale. Questo mondo, nonostante la sua articolata differenziazione, è tuttavia unificato da una forza cosmica chiamata *Logos*, il quale è assimilato sia al *Verbum* creatore presente nella tradizione neotestamentaria, sia alla antica immagine veterotestamentaria della Sapienza divina<sup>187</sup> (*Hokmah*). Il *Logos* divino crea i principi ideali di tutte le creature (λόγοι)<sup>188</sup>, sia di quelle del mondo sensibile, sia di quello spirituale, esercitando una forte attrazione da parte delle realtà terrene nei confronti di quelle divine e viceversa.<sup>189</sup> In tal modo, le creature celesti si protendono verso quelle terrene e, quest'ultime, spinte e attratte dall'amore e dalla bellezza di quelle spirituali e celesti, si elevano alla dimensione divina:

Quando parliamo dell'amore, sia esso divino o angelico, intellettuale, psichico o naturale, noi dobbiamo pensare a una potenza *unitiva* e *connettiva* che muove le cose superiori a provvedere alle inferiori, quelle uguali a un comune, reciproco rapporto e, infine, quelle inferiori alla conversione verso quelle migliori e più elevate.<sup>190</sup>

---

elaborare, sulla base delle dottrine fino allora diffuse, una cristologia coerente ed esaustiva: cfr. MORESCHINI, *Massimo il Confessore*, 77-83.

<sup>187</sup> Eriugena ritiene che il mondo creato sia frutto della razionalità e della bontà divine. Egli, infatti, ritiene che Dio abbia creato tutte le cose in *Sapientia*. Tale concezione è stata formulata attraverso l'interpretazione dei seguenti passi biblici ed è spesso esposta all'interno del *Periphyseon*: Prov. 8, 22-30: <<Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio; ab aeterno ordinata sum et ex antiquis, antequam terra fieret. Nondum erant abissi, et ego iam concepta eram, necdum fontes graves aquis, priusquam montes demergerentur, ante colles ego parturiebar[...]>>; Io. 1,3: <<Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est[...]>>.

<sup>188</sup> Eriugena mutua dagli scritti di Massimo il Confessore il concetto dei λόγοι come modelli spirituali ed intelligibili delle realtà create; eppure, all'interno della sua opera, egli, per esprimere tale concetto, adopera altri vocaboli tratti dal linguaggio filosofico della tradizione greca e latina. Cfr. *Periphyseon* (1) II, 529 B: <<ipsae autem *primordiales rerum causae* a graecis πρωτότυπα hoc est *primordialia exempla*, vel προορίσματα hoc est *praedestinationes* vel *definitiones* vocantur; item ab eisdem θεία θελήματα, hoc est *divinae voluntates* dicuntur; ἰδέαι quoque id est *species* vel *formae* in quibus omnium rerum faciendarum priusquam essent, *incommutabiles rationes* conditae sunt, solent vocari.>>. (il corsivo è mio.)

<sup>189</sup> Tali argomentazioni hanno ispirato all'Eriugena le sublimi riflessioni esposte all'interno dell'*Homilia super prologum Iohannis*: PL 122, 283 s., nonché in alcuni luoghi del *Periphyseon*: cfr. I, 445, 482, 484, II, 556, 560, 572, V, 907, 910, 921.

<sup>190</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Diversa capita ad theologiam et economiam spectantia deque virtute ac vitio* V, 90, PG 90, 1388: <<Τὸν ἔρωτα εἴτε θεῖον εἴτε ἀγγελικόν, εἴτε νοερόν εἴτε ψυχικόν, εἴτε φυσικόν εἶπομεν, ἐνωτικὴν τινὰ καὶ συγκρατικὴν ἐννοήσωμεν δύναμιν τὰ μὲν ὑπέρτερα κινεῶσαν ἐπὶ πρόνοιαν τῶν καταδεστέρων, τὰ δὲ ομόστοιχα πάλιν ἔως κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν, καὶ ἐπ' ἐσχάτων, τὰ υφειμένα πρὸς τὴν τῶν κρειττόνων καὶ υπερκειμένων 2πιστροφήν.>>.

Eriugena riprende da Massimo l'immagine del cosmo quale frutto dell'amore divino che tutto unisce e tutto lega attraverso un reciproco rapporto di attrazione tra gli opposti e tra le realtà terrene e celesti. Per i due teologi, l'incarnazione del Verbo rappresenta il compimento di questo

Il mondo, dunque, grazie al *Logos*, costituisce una sola realtà che si manifesta come una armoniosa molteplicità di esseri differenti e, spesso tra loro opposti, ma pur sempre uniti ed animati dallo stesso amore per il loro unico Creatore. Tale rapporto di amore e di attrazione è frutto dell'infinito amore di Dio, il quale suscita in tutte le sue creature un'ardente desiderio di unirsi a Lui e, in questo modo, le eleva tutte alla divinizzazione del loro essere. In particolare, il processo di ascesa e di progressiva unione al divino coinvolge proprio quella creatura che, a buon, diritto, può essere definita come la sintesi di tutta la Creazione, l'uomo<sup>191</sup>. Questi, in seguito al Peccato, si è allontanato non solo da Dio, ma anche dalla sua originaria condizione di essere divino e angelico. Per questo, avendo dato ascolto al serpente *noetico*, immagine del male e della brama delle passioni, l'umanità è decaduta, assumendo un corpo pesante di carne e di vizi, mantenendo tuttavia la sua facoltà intellettuale con la quale essa riesce a conoscere il mondo fisico e intelligibile. Vivendo in tale condizione, l'uomo può distaccarsi dal mondo fisico e così elevarsi e ritornare al suo Creatore. Ciò gli è possibile solo attraverso l'esercizio della *gnosi*, cioè della conoscenza illuminata e spirituale delle cose che gli consente, attraverso l'ascesi e l'*agape*, di realizzare la natura divina dentro di sé e di ripristinare quel rapporto di unione e di comunione che aveva in origine con Dio. Per Massimo il Confessore l'ascesa e il ritorno dell'uomo a Dio rappresentano, sul piano etico ed ontologico, un processo graduale e ininterrotto che determina una sempre maggiore amplificazione del desiderio umano di unirsi misticamente alla Causa suprema del Tutto e alla fonte eterna della sua beatitudine.<sup>192</sup> Sul piano storico, invece, il ritorno dell'umanità a Dio è stato realizzato attraverso l'evento salvifico dell'incarnazione del *Logos*, seconda ipostasi della Trinità divina e immagine suprema della deità che l'uomo adamitico

---

amore che unisce Dio e l'uomo e, mediante l'uomo, riconcilia l'intera Creazione al suo Creatore. La traduzione italiana su riportata è mia.

<sup>191</sup> Massimo il Confessore definisce l'essere umano τῶν ὅλων συνεκτικώτατον εργαστήριον: cfr. PG 91, 1305 B. Tale espressione viene ripresa dall'Eriugena e resa in latino con il termine *officina omnium* che compare spesso all'interno del *Periphyseon*: cfr. II, 530 D; III, 733 A; V, 893 C.

<sup>192</sup> *Ambiguorum libri*, PG 91, 1089 B. Massimo il Confessore assimila la teoria, di matrice aristotelica, del movimento delle realtà fisiche verso il loro luogo naturale alla dottrina dell'*eros* platonico. Secondo lui, tutto il Creato si muove verso un determinato fine, tale fine coincide con la Causa che ha originato il Tutto, cioè Dio. Dio è la fonte della beatitudine e della perfezione di tutte le cose (uomo compreso); tutte le creature lo amano e lo desiderano. Ma, per quanto esse possano ardentemente amarlo, il desiderio di raggiungerlo e di godere della sua visione non trova pace né fine, poiché Dio è infinito e, pertanto, non può essere posseduto e circoscritto dal desiderio delle sue stesse creature: esse, finché esistono sul piano terreno, possono solo aspirare a Lui nell'attesa di vederlo alla fine dei tempi. L'amore dell'uomo verso Dio, per Massimo, è un'incessante desiderio di possedere l'irraggiungibile.



possedeva prima della Caduta<sup>193</sup>. Massimo il Confessore interpreta l'evento dell'incarnazione del Verbo divino come θεοὰ πρὸς ἄνθρωπον κατάβασις, cioè come discesa di Dio nell'uomo, evento che ha consentito non solo il concepimento del Cristo nel ventre della Vergine Maria, ma anche l'inabitazione del *Logos* nell'animo di tutti gli uomini<sup>194</sup>. L'anima, infatti, dopo l'incarnazione di Cristo ad opera dello Spirito Santo, è divenuta θεόφορος, cioè portatrice di Dio, proprio come il ventre immacolato della Vergine che nutre il Cristo-*Logos* e lo fa crescere fino alla sua piena maturità per darlo alla luce.<sup>195</sup> Tale processo di crescita si attua attraverso le virtù e il distacco dalle realtà materiali in forza dei quali l'uomo si spoglia, già nella sua esistenza terrena, della caducità della sua natura mortale e peccatrice, raggiungendo in questo modo la divinizzazione del suo essere:

Attraverso le virtù Dio vuole sempre diventare uomo in quanti ne sono degni. E perciò beato chi con la sapienza può attuare nel suo intimo questa incarnazione di Dio. Egli realizza così la pienezza del mistero dell'incarnazione, ottiene la divinizzazione, e in tale incessante divinizzazione (θέωσις) non verrà mai per lui una fine.<sup>196</sup>

Nel momento in cui l'uomo ha realizzato in sé la divinizzazione, la sua anima è illuminata dalla Grazia divina e diviene in tal modo μοῖρα θεοὰ, cioè una parte di Dio, nel quale, spiega il teologo, presussistono i principi della vera esistenza

<sup>193</sup> MORESCHINI, *Massimo il Confessore*, 119-123. Il Cristo-Logos rappresenta, per Massimo, il *logos*, cioè l'idea divina e pura dell'uomo che esisteva prima che Adamo peccasse e che, alla fine dei tempi, verrà ricomposta da Dio, quando la Creazione e l'umanità verranno ricapitolate in Lui. Il Cristo è l'uomo spiritualmente perfetto e realizzato, è il prototipo dell'umanità che ha raggiunto la propria *entelechia*, cioè la propria perfezione spirituale e ontologica, (cfr. nota seguente).

<sup>194</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 22, PG, 90, 317. Secondo Massimo e, sulla sua scorta, secondo Scoto Eriugena (cfr. *Periphyseon*, V, 942 C), l'incarnazione del Verbo divino ha donato ad ogni essere umano (malvagi e peccatori compresi) una parte di natura divina, offrendo a ciascun uomo la possibilità di nutrire, alimentare e, infine, di "partorire" nella propria anima l'immagine del proprio Redentore. La nascita del Cristo nell'anima umana, tuttavia, può verificarsi solo in coloro che si distaccano dalle passioni e che praticano la santa ascesi, sforzandosi di elevare il proprio intelletto al mondo spirituale e di sottomettere il corpo al dominio dell'anima.

<sup>195</sup> Il motivo della crescita del *Logos* presente nell'animo umano, nel pensiero dell'Eriugena, è fortemente connesso a quello, di portata più universale, della crescita dell'intera creazione *in plenitudinem aetatis Christi*, secondo la celebre espressione di S. Paolo (Eph. 4,12-13), che designa lo scopo di tutta l'evoluzione cosmica, tesa alla realizzazione della sua perfezione ontologica ed etica secondo il modello del Cristo-Logos. Esso, come ho già spiegato, rappresenta l'umanità che ha realizzato la propria crescita spirituale e che ha raggiunto la salvezza del proprio essere: cfr. *Periphyseon* (1) IV, 743 A-B: <<Vir autem perfectus est Christus, in quo omnia consummata sunt, cuius aetatis plenitudo est consumatio salutis universalis Ecclesiae, quae in angelis et hominibus constituta est>>; lo stesso concetto a V, 994 C- 995 D.

<sup>196</sup> *Quaestiones ad Thalassium*, 22, PG 90, 320 B: <<[...] καθ' οὗς τὸν υπερβάλλοντα πλοῦτον τῆς χρηστότητος αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς δέξει "ο Θεός ενεργήσας τελείως ἐν τοῖς ἀξίοις τὴν θέωσιν.>>. La traduzione italiana è a cura di MORESCHINI, *Massimo il Confessore*, 224.

dell'uomo, conformandosi ai quali, egli splenderà come dimora luminosa dello Spirito Santo.<sup>197</sup>

Proprio seguendo il pensiero del grande teologo greco, infatti, Eriugena formula la sua dottrina della nascita del *Logos* divino nel cuore dell'uomo. Eriugena, infatti, crede che l'evento salvifico dell'incarnazione di Cristo abbia non solo liberato l'umanità dal peccato, bensì abbia soprattutto unito alla fragile natura mortale e carnale dell'uomo quella divina e immortale del suo Creatore e Salvatore.<sup>198</sup> Per Eriugena, come anche per Massimo il Confessore<sup>199</sup>, il fenomeno della *inhumanatio dei* è presupposto della *deificatio hominis*. Questa rappresenta un evento incomprensibile alla ragione umana e resta un mistero imperscrutabile, che va onorato col silenzio dell'intelletto:

ut ergo superat omnem intellectum quomodo dei verbum descendet in hominem, ita superat omnem rationem quomodo homo ascendit in deum.<sup>200</sup>

Secondo Eriugena, l'incarnazione del Cristo ha reso possibile la divinizzazione dell'uomo rendendogli possibile, in tal modo, l'elevazione del suo essere alla dimensione divina, nonchè la propria adozione a figlio di Dio. Il Cristo si fa, dunque, uomo affinché l'uomo diventi Dio. Tutto questo comporta una serie di importanti conseguenze tra le quali una, in particolare, concerne proprio il fenomeno dell'inabitazione del *Logos* divino nell'anima umana. Benchè, come spiega Eriugena, l'uomo continui a peccare e a seguire le proprie passioni, il *Logos* che Cristo ha diffuso nel suo animo continua, nonostante ciò, ad esercitare la sua funzione di guida e di educazione spirituale mai cessando di parlare al cuore dell'umanità corrotta e di mostrarle la bellezza dei misteri divini :

---

<sup>197</sup> *Ambiguorum Libri*, PG 91, 1081 C.

<sup>198</sup> *Periphyseon* (3) V, 864 C.

<sup>199</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Diversa capita ad theologiam et economiam spectantia deque virtute ac vitio* IV,44, PG 90, 1324:<<οὕτω καὶ ὁ Κύριος γενόμενος ἄνθρωπος, καὶ ἄλλην ἀρχὴν δευτέρως γενέσεως ἐκ Πνεύματος ἁγίου τέ φύσει δημιουργήσας, καὶ τὸν διὰ πόνου τοῦ Ἀδάμ δικαιοτάτον καταδεξάμενος θάνατον, ἐν αὐτῷ δηλαδὴ γενόμενον ἀδικώτατον [...]>>.

<<Motivo sicuro di fede per sperare nella deificazione della natura umana ci è dato dall'incarnazione di Dio, che fa dio l'uomo, nella misura in cui Dio si è fatto egli stesso uomo. Perché certo egli, che si è fatto uomo senza il peccato, divinizzerà la natura e per se stesso tanto l'innalzerà quanto egli stesso per l'uomo si è abbassato>>.(trad. it. mia).

<sup>200</sup> *Periphyseon* (1) II, 576 C

dei nanque verbum in quo sunt thesauri scientiae sapientiaeque absconditi semper sine ulla intermissione humanae naturae obtutibus praesto est, eamque admonet et purgat et illuminat, donec ad perfectionem suam intemeratam reducat .<sup>201</sup>

Dio, infatti, vuole quotidianamente nascere in noi e rinnovare l'evento salvifico della sua incarnazione:

vult enim semper et in omnibus dei verbum et deus suae incorporationis operari mysterium.<sup>202</sup>

Questa proposizione traduce alla lettera quanto Massimo il Confessore ha a sua volta espresso negli *Ambigua*:

βούλεται γάρ αεί καί εν πᾶσιν “ο τοῦ Θεοῦ Λόγος καί Θεός τῷ αὐτοῦ ενσωματώσεως ενεργεῖσθαι τό μυστήριον”<sup>203</sup>.

Tuttavia, secondo Massimo il Confessore, l'incarnazione che il Verbo di Dio vuole effettuare nell'animo umano non può essere realizzata, se l'umanità si allontana dal suo principio e se, soprattutto, essa devia il movimento del proprio essere da Dio verso il desiderio disordinato e sfrenato per le realtà create. In tal modo, l'uomo decade ancora una volta, per sua libera scelta, dal paradiso e finisce nel gorgo delle passioni che lo alienano sempre più dalla sua vera natura:

Ma colui che, pur essendo parte di Dio grazie al *logos* della virtù che è in lui secondo la causa che si è detto, abbandona il proprio principio e si muove irrazionalmente verso il non essere, logicamente si dice che cade dall'alto, in quanto si muove non più verso il proprio principio e la propria causa, secondo la quale e per la quale e in virtù della quale egli è stato fatto, ma si trova in un instabile giro ed in un terribile disordine dell'anima e del corpo, poiché con l'inclinazione volontaria verso il peggio procura a se stesso il fallimento che consiste nel non poter raggiungere la causa immobile e sempre uguale a se stessa, e compie la sua propria disgrazia. A tal proposito, con ragione si potrebbe parlare dello “scender verso il basso”, poiché in lui risiede la possibilità di far procedere senza contrasto l'anima verso Dio, ma egli ha scelto di propria volontà, invece del meglio e dell'essere, il peggio e il non essere.<sup>204</sup>

---

<sup>201</sup> *Periphyseon* (3) V, 864 C

<sup>202</sup> *Versio Ambiguorum* in PL 122,1206 C.

<sup>203</sup> *Ambiguorum libri*, PG 91, 1084 D.

<sup>204</sup> MORESCHINI, *Massimo il Confessore*, 227.

Proprio seguendo tale pensiero, Scoto Eriugena sostiene che l'uomo possa riscoprire il Cristo-*Logos* dentro di sé e che possa quindi elevarsi alla divinizzazione solo attraverso il libero e volontario esercizio delle virtù, della sapienza e della vera conoscenza rieducata e purificata attraverso le azioni ispirate al Bene. In particolare, Eriugena esprime tale verità ricorrendo all'allegoria del Cherubino che secondo il racconto del Genesi<sup>205</sup> viene posto da Dio a guardia dell'albero della vita, simbolo del Cristo-*Logos*. Il Cherubino è infatti allegoria della *multitudo scientiae* e della *fusio sapientiae* attraverso le quali l'anima dell'uomo, benchè indebolita dal peccato, riconosce tuttavia la sua vera identità e riacquista la volontà di ritornare alla sua originaria beatitudine<sup>206</sup>. L'anima umana (e qui Eriugena, attraverso il pensiero attinto da Massimo il Confessore, si rifà a delle teorie religiose di origine gnostica e platonica) vive deturpata nel corpo umano, ottenebrata dai sensi e dalle passioni. Tale condizione è interpretata come conseguenza del peccato che Eriugena ha narrato e descritto in precedenza<sup>207</sup>: il racconto di Adamo ed Eva infatti è riletto alla luce di una nuova chiave ermeneutica. Secondo l'interpretazione data da Eriugena, Adamo ed Eva sono infatti rispettivamente simboli del νοῦς e dell'αἰσθησις, cioè dell'intelletto (creato, secondo la tradizione neoplatonica, ad immagine e somiglianza del Dio-Spirito) e della sensazione, la quale viene ingannata dal serpente (simbolo del piacere e della brama per le realtà materiali e fisiche) venendo così indotta a sedurre l'intelletto che, a causa di ciò, decade dalla sua originaria forza divina. In tal modo, l'uomo, creato come *imago dei*, sprofonda in una realtà che Dio stesso gli crea al fine di fargli condurre un'esistenza più consona alla sua perversa sete di peccato che lo allontana da lui. Il mondo fisico, pertanto, è per lui conseguenza del peccato umano.<sup>208</sup> L'uomo peccatore, infatti, avendo abbracciato il principio del piacere e del

---

<sup>205</sup> Gen. 3,24.

<sup>206</sup> *Periphyseon* (3) V,863C:<<Interpretatur itaque Cherubim “multitudo scientiae” vel “fusio sapientiae”, ut sanctus Dionysius Ariopagita in libro De celesti gerarchia scribit.>>.

<sup>207</sup> *Periphyseon* (1) IV, 811A-860C. Personalmente ritengo che l'episodio del peccato e della cacciata dell'uomo dal Paradiso sia stato interpretato da Eriugena secondo una concezione gnostica, probabilmente recepita indirettamente tramite il pensiero di Origene. L'autore, infatti, proprio come il grande teologo alessandrino, concepisce la nascita della corporeità e della sessualità nell'uomo come conseguenza del peccato e della sua attrazione verso la sensualità rappresentata dall'immagine del serpente tentatore, cfr. IV, 818 D: <<Idem namque Epiphanius tunicas pellicias, quas Deus primis hominibus post praevaricationem consuerat, historialiter de pellibus ovium, quae, ut ait ille, in paradiso fuerant, factas esse non dubitat, et Origenem reprehendit, qui sub illarum pellium figura mortalia corpora, quae primis hominibus merito peccati superaddita sunt, pulcherrime atque verissime significata fuisse exponit.>>.

<sup>208</sup> L'interpretazione della creazione del mondo fisico come conseguenza del peccato originale sostenuta da Eriugena si discosta fortemente dalla tradizione ebraico-cristiana, secondo la quale Adamo ed Eva, prima della Caduta, vivevano già sulla terra, anche se la loro esistenza era limitata entro i confini dell'Eden, ubicato, secondo la tradizione, nella regione della Mesopotamia. La

desiderio fisico, non può più al momento operare nella realtà spirituale (simboleggiata dall'Eden) e deve quindi essere condotto nel mondo fenomenico. Tuttavia, spiega Eriugena, tale condizione di esilio non durerà in eterno: Dio non ha abbandonato definitivamente l'uomo: in lui, infatti, risplende sempre il *Verbum* il quale, come già detto:

numquam nostri cordis obtutibus recedet, et quod semper ad illuminandos nos praesentissimum sit et beatitudinis, quam praevaricando perdidimus, nusquam numquam memoriam perdere sinit, ad eandem semper redire nos volens et, donec id fiat, condolendo suspirans, perque scientiae et actionis perfectos gradus iter quod illuc ducit carpentes nos istigans.<sup>209</sup>

Cristo è colui che non cessa mai di richiamarci alla conoscenza di noi stessi, della nostra natura, delle nostre origini e soprattutto del nostro destino escatologico. Ed è proprio in relazione a questo problema che Eriugena elabora la sua cristologia, riconoscendo al nostro Salvatore la funzione di rivelare all'uomo il progetto salvifico di Dio che, attraverso la mediazione della sua incarnazione, ricapitolerà tutta la creazione nell'unità dello Spirito e dell'eternità. Cristo rappresenta infatti l'immagine, il prototipo dell'uomo interamente divinizzato e reintegrato nella sua originaria natura immortale e angelica.<sup>210</sup> Cristo è l'uomo che ha preso coscienza della dimensione spirituale, è l'uomo che ha riunificato le sue potenze e le sue energie divine indebolite e disperse a causa del peccato (*vir unus et perfectus*), è l'uomo che ha realizzato la conoscenza di se stesso e che ha ridestato nel fondo della sua anima il desiderio ardente del Paradiso e di Dio. Tale interpretazione cristologica risale in realtà ad epoche molto più remote di quella in cui operarono Eriugena e Massimo il Confessore: la visione di Gesù Cristo come prototipo dell'uomo divinizzato e quindi perfetto è presente già nel pensiero teologico di alcuni Padri della Chiesa vissuti tra i secoli II e III come Ippolito di Efeso e Clemente Alessandrino.<sup>211</sup> Tale concezione cristologica, a sua volta, si ispira ad un celebre passo dell'epistola agli Efesini di San

---

formazione neoplatonica di Eriugena lo porta quindi ad interpretare il mondo terreno come luogo di espiatione per l'uomo che si è volutamente allontanato dal suo Principio. In ciò il pensiero dell'autore concorda più con quello di Origene (*De Principiis* I, 6,12, PG 11, 165-170.) che con quello di Massimo il Confessore, il quale, invece, interpretava in modo ortodosso l'origine del Mondo come cosa buona creata prima del peccato dell'uomo: cfr. *Ambigua*, 7, PG 91, 1096 A-1101 C.

<sup>209</sup> Periphyseon (3) V, 864 C.

<sup>210</sup> Per la Cristologia di Giovanni Scoto Eriugena, cfr. B. STOCK, *The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, in <<Studi Medievali >>, S.III, 2, 1967, 1-57.

<sup>211</sup> HYPOLITUS, *De Anticristo*, 3 in GCS I, 2, 6: << "εις τὸν ἕνα τέλειον καὶ ἐπουράνιον ἄνθρωπον οἱ πάντες κατανύσαι ἐπιθυμοῦμεν>>; CLEMENTE, *Paidagogus*, I, 6, 25 in GCS I, 105.

Paolo, là dove l’apostolo, esaltando il valore della fede e l’importanza per i fedeli di realizzare la piena e perfetta conoscenza del figlio di Dio, esorta a realizzare *l’uomo perfetto*, vera e sublime meta per ogni essere umano<sup>212</sup>. Eriugena, ispirandosi a questo passo paolino, sostiene che l’apostolo si stia riferendo proprio al processo della divinizzazione dell’uomo, la quale si realizzerà allorchè l’umanità intera verrà ricondotta da Cristo in Dio nella cui unità ed eternità avverrà la *apocatastasi* universale di tutta la creazione<sup>213</sup>. L’uomo perfetto è l’uomo divinizzato e reintegrato nella sua originaria purezza spirituale. Durante la sua esistenza terrena l’uomo deve saper realizzare, secondo Eriugena, la vera conoscenza della sua natura. Tale conoscenza è oggetto di una trattazione intensa e suggestiva che l’autore svolge all’interno del libro quinto del *Periphyseon*<sup>214</sup>. In questo passo Eriugena identifica l’antico monito ellenico del γνῶθι σεαυτόν con quello, tratto dalla tradizione veterotestamentaria, dell’ *attende tibi ipsi*<sup>215</sup>. *Attendere sibi ipsi* per Eriugena significa conoscere ciò che contraddistingue e caratterizza in modo unico l’essenza della natura umana. Di questa ogni uomo deve acquisire una *certissimam notitiam* e, tramite essa, deve saper orientare in modo giusto l’andamento della propria esistenza. Ricorrendo ad una elaborata quanto originale paraetimologia, Eriugena spiega che il significato della parola “uomo” (in greco ἄνθρωπος) deriva dalla fusione dei seguenti termini ἄνω τρωπήν oppure ἄνω θεορᾶσα οπίαν, i quali rimandano all’antica visione platonica dell’uomo quale creatura nata per elevarsi esclusivamente alla contemplazione e al raggiungimento della visione del divino.<sup>216</sup> Ciò rappresenta lo scopo supremo della vita umana, senza il quale l’uomo si riduce a condurre un’esistenza pari a quella degli animali bruti, il che, secondo Eriugena, è proprio ciò che insegna la Bibbia. Ad esempio, nel *Cantico dei cantici*, il re Salomone pronuncia

<sup>212</sup> Eph. IV,13: <<donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi>>.

<sup>213</sup> *Periphyseon* (3) V, 995 A: <<Interroga eundem Apostolum ad quid haec membra parantur. Respondet: “Ad perfectionem sanctorum in opus administrationis, in aedificationem corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei et cognitionis filii dei”[...] quando mensura et plenitudo aetatis Christi non corporalibus oculis, sed virtute contemplationis in omnibus sanctis suo capiti adunatis clarissime videbitur, quando spiritualis aetas, hoc est virtutum plenitudo, quae in Christo et ecclesia sua constituta est, consummabitur, et caetera quae de aeterna felicitate et perfectione beatitudinis in dei filio intelligi possunt.>>.

<sup>214</sup> *Periphyseon* (3) V, 941 C s: <<Nulla quippe alia via est ad principalis exempli purissimam contemplationem, praeter proximae sibi suae imaginis certissimam notitiam.>>.

<sup>215</sup> Deut. 4, 9; 8, 11.

<sup>216</sup> *Periphyseon* (3) V, 941 D: <<Ad creatoris sui siquidem contemplationem, nulla alia interposita creatura, humanitas creata est>>. Il passo di Platone al quale si ispira tale concezione è quello di *Timeo*, XVI, 44 D- 45 A.

le seguenti parole: *nisi cognoveris te ipsam, vade in vias gregum*.<sup>217</sup> L'esegesi erigeniana ritiene che tale monito, rivolto letteralmente al personaggio della bella sulamita, destinatario delle dolci parole d'amore del *Cantico*, vuole, in realtà, essere un'accorata esortazione che il Cristo-sposo indirizza all'anima umana, la quale, essendo stata *decolorata*, cioè annerita<sup>218</sup> dal peccato, deve per questo ricordare la sua vera origine e riconoscersi come *imago dei*, compiendo in tal modo quella conversione (μετάνοια) raccomandata dal Vangelo, indispensabile per intraprendere il suo ritorno a Dio<sup>219</sup>. Questo ritorno è interpretato come una guarigione dalla deformità e dall'abbruttimento in cui il peccato ha gettato l'intera umanità. Ispirandosi ad un suggestivo passo del *De Imagine* di Gregorio di Nissa, Eriugena paragona la condizione dell'uomo carnale e peccatore a quella del celebre personaggio biblico di Naman il Siro.<sup>220</sup> Questi è affetto dalla lebbra che gli ha sfigurato il corpo e, alla fine, riesce a salvarsi solo grazie alle parole del profeta Eliseo che lo esorta a immergere il suo corpo debilitato nelle acque del fiume Giordano.<sup>221</sup> Naman è il *typos* dell'umanità salvata dal peccato per mezzo di Gesù Cristo (= Eliseo) che purifica la lebbra del male e delle passioni guidando l'anima nella contemplazione delle realtà celesti.

<sup>217</sup> Cant. I,7.

<sup>218</sup> L'immagine dell'anima *decolorata* dal Peccato si ispira, nello specifico, ai versi I,5 s. del *Cantico*, allorché la bella sulamita, considerando il colore scuro della sua carnagione, rivolge al suo amato le seguenti parole: "nolite me considerare quod fusca sim, quia decoloravit me sol." Da tale espressione Eriugena conia il verbo *decolorare* con il quale egli esprime l'azione deturpante delle passioni sordide e dei vizi che, tuttavia, non hanno del tutto annerito il candore e la bellezza dell'originaria bontà dell'uomo: cfr. *Periphyseon* (3) V, 914-915 D: <<malitiae vero dedecus bonitatis pulchritudinem decolorare impossibile est>>. L'espressione *anima decolorata* ricorre spesso in questa ultima parte dell'opera: cfr. per esempio, V, 865 A, 871 D, 873 A.

<sup>219</sup> Il versetto del Cantico presenta in realtà differenti versioni: ad esempio, nella versione di San Girolamo lo sposo, rivolgendosi alla sua amata, le dice: <<Si ignoras, o pulcherrima inter mulieres, egredere et abi post vestigia gregum et pasce haedos tuos iuxta tabernacula pastorum.>>. Tuttavia, il breve ma suggestivo versetto ha conosciuto, nell'ambito della lunga e secolare tradizione esegetica dei Padri, una fortuna molto vasta, soprattutto per la ripresa e l'accostamento con l'antico monito delfico del "conosci te stesso". Origene di Alessandria fu il primo teologo a fondere il monito delfico con il versetto del Cantico: cfr. *Scholia in Canticum Canticorum*, 59-60, PG 17, 254 s. Tale identificazione era determinata dalla lettura in chiave allegorica del testo biblico, il quale era interpretato come il dialogo amoroso tra Dio e l'anima umana. Tale chiave di lettura conscerà una grandissima fortuna sia in Oriente sia nell'Occidente latino: cfr. ATHANASIUS, *Scholia in Cantica Canticorum*, PG 27, 3-8: << Εάν μή γνῶς εαυτήν ποιμαίνει τάς ἐρίφους σοῦ [...] καὶ θρέψης ἀμαρτίας ἀντὶ ἀρετῶν.>>; CIRILLUS ALEXANDRINUS, *Fragmenta in Cantica Canticorum*, PG 77, 38 s.: << Εάν μή γνῶς σεαυτήν. Ἦγουν εἰ μή μετανοήσης, φησί, ὅπισθ' ὧν ἐθνῶν εὐρεθήσῃ. >>; AMBROSIUS, *In Psalmum David CXVIII Expositio*, 10, 10-11, PL 15, 1332 D: << Cognosce te, anima, quia non de terra, non de luto es, quia insufflavit in te Deus et fecit in animam viventem [...] Disce, homo, ubi grandis et pretiosus sis. Vilem te terra demonstrat, sed gloriosum virtus facit, fides rarum, imago pretiosum. Ubi namque quidquam tam pretiosum quam imago Dei? >>.

<sup>220</sup> *Periphyseon* (3) V, 872 B-874 C. Quanto al passo citato da Eriugena: cfr. Gregorii Nysseni *De Imagine* in PG 44, 225C-228 B. L'autore lo aveva già citato in precedenza in *Periphyseon* IV, 801 A-B.

<sup>221</sup> 4 Reg.10-14.

Quando l'uomo peccò, la sua natura, creata a somiglianza di quella degli angeli, si corruppe decadendo in quella bestiale nella quale si originarono le turpi passioni e i vizi che l'hanno sempre di più gettata nella rovina. Da questa condizione l'uomo si salverà solo grazie alla morte fisica che, come novella nascita, gli schiuderà una nuova esistenza nella quale l'uomo ritornerà ad unirsi definitivamente al suo Creatore. Ritornando al problema della cristologia eriugeniana, è doveroso osservare che essa trova la sua più alta e suggestiva formulazione nella definizione di Gesù Cristo quale capo della Chiesa universale.<sup>222</sup> La Chiesa per Eriugena non costituisce semplicemente una comunità di credenti o una potente istituzione religiosa: essa rappresenta, invece, il corpo mistico del Verbo divino, la totalità che abbraccia e include ogni essere umano che è stato salvato per mezzo del suo sacrificio. Cristo è l'unico, il solo vero uomo-dio in cui è realmente racchiusa, unificata, "ricapitolata"<sup>223</sup> e infine redenta tutta la natura umana:

omnes quos salvavit, in ipso ascendunt, nunc per fidem in spe, in fine vero per speciem in re [...] solus itaque descendit et solus ascendit, quia ille cum omnibus suis membris unus deus est, unus filius dei. In ipso enim omnes credentes in ipsum unum sunt; unus itaque christus, corpus cum membris, ascendit in patrem.<sup>224</sup>

Cristo ha dunque amato e "ricapitolato" l'umanità e, tramite essa, anche tutto il creato, riconducendoli, per il momento, sul piano mistico e poi, alla fine dei tempi, realmente e definitivamente, nell'originaria unità divina. Sul piano della logica mistica, quindi, Cristo è il mediatore tra l'unità ineffabile di Dio e la molteplicità del creato, conseguenza del peccato umano. Alla luce di ciò, quindi, l'atto, compiuto da Cristo, di "ricapitolare" la molteplicità degli uomini e degli esseri creati è frutto dell'amore divino e non di una cieca necessità unitiva come nel neoplatonismo non

---

<sup>222</sup> Periphyseon (3) V, 1006 A: <<Cuius numerositas, veluti centenarii numeri latitudo, ad integrum implebitur, dum humanum genus in capite suo (quod est Christus) in eam revertetur.>>.

<sup>223</sup> Il concetto di ricapitolazione esprime la volontà di Dio di salvare e di ricondurre, alla fine dei tempi, tutta la Creazione nella sua unità originaria, in cui ogni creatura verrà trasmutata in una entità spirituale ed eterna. Tale concetto si ispira al celebre passo di San Paolo (Eph. I,11), nel quale l'apostolo presenta il Cristo come l'artefice della salvezza universale e come mediatore tra Dio e le creature cadute nel peccato. La sua morte e la sua resurrezione hanno realizzato la ἀνακεφαλαιώσις, cioè la ricapitolazione e la redenzione di tutte le cose e, quindi, la definitiva riconciliazione tra Creatore e creature.

<sup>224</sup> *Ibidem*. E' da osservare che l'immagine della Chiesa come totalità dell'umanità redenta e divinizzata che forma il corpo mistico di Cristo si ispira alla ecclesiologia di San Paolo, cfr: Eph.5, 29-33: <<[...] nemo enim umquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet eam sicut et Christus ecclesiam, quia membra sumus corporis eius.>>.



cristiano<sup>225</sup>. Eriugena, pertanto, ha elaborato una cristologia che fu ideata come soluzione del problema, di matrice filosofica, del rapporto tra l'Uno e il molteplice e di quello, di origine teologica, del ritorno dell'uomo a Dio.

---

<sup>225</sup> E opportuno notare che il misticismo di Eriugena è ideato sulla base della concezione, tipicamente cristiana, di Dio come Persona e come Amore (*Deus caritas est*: 1 Io,4,9 ), il quale non riconduce il Creato a sé in virtù di una indeterminata logica meccanicistica che, dopo la dispersione delle creature nel molteplice, esige, solo per rispondere ad un freddo bisogno di coerenza, il loro ritorno all'Unità originaria. Al contrario, Dio realizza il ritorno del Tutto perché è animato dalla misericordia e dall'amore per gli esseri. Il Dio proclamato dalla mistica eriugeniana è Dio di tutte le cose proprio perché è anche e principalmente Dio di tutta l'umanità.

## **CAPITOLO SECONDO**

## LA SAPIENZA MISTERICA E L'ESEGESI ERIUGENIANA.

Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena riconosce l'importanza e la profondità dei misteri che le Sacre Scritture comunicano all'umanità attraverso la lettera del testo biblico. La sua opera di traduzione in latino di alcuni dei più noti testi mistici e teologici in lingua greca<sup>226</sup>, infatti, gli consente di acquisire un prezioso bagaglio di conoscenze nonché di avere la possibilità di applicare alla Bibbia dei nuovi principi ermeneutici ispirati alla lettura in chiave allegorica e spirituale. In particolare, il testo che sembra esercitare su di lui maggiore influenza è la raccolta degli scritti misteriosofici attribuiti dalla tradizione al celeberrimo Dionigi l'Areopagita, noto come uno dei primi discepoli di San Paolo<sup>227</sup>. La lettura e la traduzione del *Corpus Areopagiticum* consentono all'Eriugena di approfondire la comprensione di tipo *anagogico* (già nota al pensiero dei Padri latini) del complesso linguaggio biblico, guidandolo nella intricata "selva" di simboli e di metafore che la sapienza divina ha ispirato alla mente dei suoi profeti<sup>228</sup>. Sin dall'inizio del *Periphyseon*, l'autore è perfettamente convinto del fatto che la Bibbia vada interpretata *metaforice*, tanto che all'analisi che ben presto seguirà nei successivi libri egli premette un discorso di tipo propedeutico nel quale spiega il modo in cui è opportuno procedere nell'esegesi dei passi scritturistici.<sup>229</sup> Ciò

---

<sup>226</sup> In particolare, Eriugena tradusse i seguenti testi: tutto il *Corpus Areopagiticum*, gli *Ambigua* e le *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo il Confessore, l'*Ancoratus* di Epifanio, il *De imagine* di Gregorio di Nissa. Tali traduzioni sono state pubblicate a cura del Floss all'interno del volume 122 della *Patrologia Latina*.

<sup>227</sup> Act. 17,34: <<Quidam vero viri adhaerentes ei crediderunt; in quibus et Dionysius Areopagita et mulier nomine Damaris et alii cum eis.>>.

<sup>228</sup> L'importanza che la traduzione del *Corpus Dionysiacum* ebbe per la formazione della mistica eriugeniana nonché per la genesi del pensiero teologico occidentale tra VIII e IX secolo d.C. è stata rilevata, all'interno della sua classica opera, da E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, trad. it. Milano, 2004, 227. Giudicando le caratteristiche della filosofia e della cultura d'età carolingia, lo studioso francese così commenta il fenomeno della diffusione della mistica dionisiana: <<In questo ambiente di grammatici senza ambizioni metafisiche e di barbari latinizzati, il *Corpus Areopagiticum* piombò come una meteora caduta da un altro mondo, e l'irlandese Giovanni Scoto Eriugena l'accollse con entusiasmo. Ne derivò un'effervescenza neoplatonica [...]>>. Sul pensiero di Dionigi e sull'influsso che ha esercitato sul misticismo medioevale cfr: O'DALY, *Dionysius Areopagita* in *Theologische Realenzyklopädie*, VIII, Berlin – New York 1981, 772-780; F. O'ROURKE, *Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius* in *The Relation between Neoplatonism and Christianity*, edd. Finan TH. Twomey, Dublin 1992, 55-78; CH. H. PUECH, *La ténèbre mystique chez le Ps. Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, in << *Etudes Carmelitaines* >> 23, 2 (1938), 35-53.

<sup>229</sup> In particolare nel libro I del *Periphyseon* è espresso lo scopo fondamentale al quale è finalizzata, secondo Eriugena, la lettura della sacra Bibbia. Esso è rappresentato dall'acquisizione,

che, in particolare, preme dire all'Eriugena è che la parola di Dio che i teologi chiamano *Logos*, nel momento in cui essa si è manifestata agli uomini sul piano storico, ha subito un processo di riduzione e di trasformazione in modo da divenire comprensibile all'intelletto umano<sup>230</sup> che, come già detto, è stato deformato ed indebolito dal peccato. Dio, affinché l'uomo potesse capire il suo volere ed apprendere la sua sapienza, ha manifestato la sua parola attraverso il linguaggio umano, facendola discendere dal piano spirituale a quello carnale, esprimendo i sacri misteri per mezzo di immagini tratte dal mondo fisico e naturale.<sup>231</sup> Per questa concezione Eriugena si ispira, in particolare, alla teoria della *συνκατάβασις*, formulata secoli prima dal grandissimo Giovanni Crisostomo, del quale Eriugena lesse alcune opere.<sup>232</sup> La Bibbia, pertanto, non è un testo che presenta situazioni assurde e contrarie alla ragione, essa è invece uno scrigno di profonde verità che solo uomini di fede e di sapienza possono leggere e comprendere. Inoltre, la lettura della Bibbia non può essere eseguita senza l'aiuto della Grazia divina, la quale illumina l'intelletto umano innalzandolo alla contemplazione delle verità spirituali. Eriugena esprime tale verità ricorrendo all'interpretazione allegorica di un noto passo del Vangelo di Giovanni, quello in cui si narra della resurrezione di Gesù Cristo<sup>233</sup>. Il Vangelo narra dell'arrivo al sepolcro dell'apostolo Giovanni il quale, benchè sia giunto per primo, non osa

---

da parte dell'uomo, della *pura perfectaque intelligentia* di quanto Dio ha operato e opererà nei confronti dell'umanità e del Creato. Inoltre, l'obiettivo che Eriugena si prefigge è quello di respingere definitivamente l'esegesi letterale e "carnale" delle Scritture, che, a suo parere, è responsabile di tutti gli errori che l'umanità ha commesso e che l'hanno portata a formulare nel corso del tempo un'idea di Dio troppo terrena e antropomorfa. Eriugena, come anche il primo Sant'Agostino, desidera che l'umanità assurga alla conoscenza del Cristianesimo come *vera religio*, cioè come religione né estranea né contraria alla *ratio*, bensì come fonte della sua illuminazione e garanzia della sua salvezza.

<sup>230</sup> Questa tesi si ispira al pensiero di Agostino, il quale, nel suo scritto intitolato *De utilitate credendi* (9, 21, NBA, VI, 207-209= PL 42, 79) definiva come *vulgare proverbium* il complesso degli insegnamenti e dei racconti biblici che la *popularis clementia* di Dio aveva rivelato ai profeti esprimendoli attraverso un linguaggio carnale e metaforico al fine di istruire le masse incolte e ignare della profondità delle realtà celesti e dei loro misteri: cfr. PL 42, 79.

<sup>231</sup> Eriugena chiama tali immagini *simbolica nomina*. La loro origine è connessa alla presenza di quella che l'autore chiama *Theologia bipertita* (cfr. *Periphyseon* I, 461 B-C). Essa, come suggerisce il nome, si divide in due tipologie: la prima, detta *catafatica*, esprime l'essenza di Dio *traslative*, ricorrendo cioè all'uso di simboli e di metafore tratte dal mondo sensibile e fisico; la seconda, detta *apofatica*, può solo limitarsi a dire ciò che Dio non è, impedendo così ogni tentativo di definizione, al fine di dimostrare e di salvaguardare la trascendenza della sua natura infinita e sublime dall'errore di ridurre il Creatore all'immagine sbiadita e vana di una sua creatura. Infatti, solo conoscendo il Divino per immagini e simboli l'uomo è in grado di produrre una *teologia*, cioè un discorso su Dio, nell'attesa di poterne conoscere la piena essenza, cosa che avverrà solo quando, alla fine dei tempi, Egli si manifesterà ad ogni creatura nella sua pienezza: cfr. *Periphyseon* (3) V, 1021 C.

<sup>232</sup> *Periphyseon* (3) V, 979 C- 980 C. In tale passo Eriugena cita liberamente IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in epistulam primam ad Corinthios*, 42, 2, PG 61, 364.

<sup>233</sup> Io, 20, 1-10.

tuttavia entrare nel luogo in cui, secondo il racconto concitato delle donne, è avvenuto il miracolo della resurrezione. Sappiamo, infatti, che sarà invece Pietro ad entrare, confermando in tal modo la notizia della misteriosa ed inquietante sparizione del corpo di Gesù. Eriugena, applicando il metodo della lettura anagogica al testo sacro, spiega che l'immagine del sepolcro rappresenta il testo letterale delle Sacre Scritture<sup>234</sup>. Esso è infatti paragonato ad un sepolcro per il fatto che il testo sacro, preso alla lettera, è come la pietra che chiudeva il Sepolcro di Cristo, in quanto custodisce i misteri della sua doppia natura umana e divina.<sup>235</sup> Occorre dunque ravvivarlo attraverso la conoscenza filosofica e teologica, simboleggiata dalla figura dell'apostolo Giovanni, che per primo accorre al sepolcro delle Scritture animato dal desiderio di conoscere i misteri divini<sup>236</sup>. Tuttavia Giovanni non osa penetrare all'interno del sepolcro: ciò, per Eriugena, esprime il sacro timore che l'intelletto umano prova nell'accostarsi da solo alla parola di Dio. La ragione non comprende quanto Dio vuole rivelarle. Pertanto, essa cede il posto alla fede illuminata dalla sapienza divina, la quale è rappresentata dall'apostolo Pietro che, per primo, accede al sepolcro, non solo dimostrando in tal modo la superiorità della fede sulla razionalità umana<sup>237</sup>, ma anche esplicitando il significato di quanto la Bibbia stessa insegna con le seguenti parole: *nisi credideritis, non intelligetis*<sup>238</sup>. La vera comprensione delle Scritture è quindi frutto dell'illuminazione della fede, che è dono di Dio. Eriugena, tuttavia, non ignora nè tanto meno vuole negare l'importanza della lettera del testo biblico: egli, infatti, è consapevole che non tutti sono in grado di accedere alla comprensione dei misteri sacri attraverso lo studio e la contemplazione: molti sono i chiamati, ma pochi sono gli eletti! Per questo egli considera l'interpretazione letterale della Bibbia utile per istruire le masse e per confermare gli uomini nella loro fede in Dio. Per esprimere ciò, ancora, Eriugena ricorre ad un'altra lettura in chiave allegorica di un secondo passo del quarto Vangelo, quello cioè nel quale si narra dell'episodio della moltiplicazione dei pani e dei

---

<sup>234</sup> Tale interpretazione dell'episodio della resurrezione di Cristo è argomentata da Eriugena all'interno dell' *Homilia in prologum Iohannis*, 3-4, PL 122, 283-296.

<sup>235</sup> *Hom.* III, 1-4 : <<monumentum Christi est divina scriptura, in qua divinitatis et humanitatis eius mysteria densitate litterae veluti quadam muniuntur petra>>.

<sup>236</sup> *Ibidem* : <<Iohannes significat intellectum>>.

<sup>237</sup> *Ibidem* : <<[...] necessario praecedit fides in monumentum sanctae scripturae, deinde sequens intrat intellectus, cui per fidem praeparatur aditus>>.

<sup>238</sup> Is, 7,9.

pesci.<sup>239</sup> Quando le folle, una volta saziatesi dell'abbondante pasto, si allontanano per far ritorno in città, Gesù ordina ai suoi discepoli di raccogliere nei cesti quanto era avanzato del pasto miracoloso "affinche nulla vada perduto". Eriugena spiega che il cibo consistente in pani e pesci offerto alla folla affamata rappresenta la parola di Dio che viene donata e predicata agli uomini attraverso la lettera e la visibilità degli atti liturgici<sup>240</sup>. In tal modo, Dio "sfama" le folle formate dalla maggior parte della gente che non è in grado di capire i misteri che il Cristo ha rivelato. Ciò che è avanzato, ciò che i fedeli non hanno potuto mangiare e consumare simboleggia, invece, proprio l'insieme dei misteri divini che il Cristo ordina ai suoi discepoli, cioè agli uomini di ingegno più elevato e di animo più profondo, di custodire tenendoli nascosti alla massa e rivelandoli solo a chi è in grado di comprenderli<sup>241</sup>. Alla luce di quanto abbiamo appena riferito, possiamo dedurre che Eriugena distingueva, all'interno del suo pensiero teologico, un tipo di sapere *essoterico*, rivolto alla massa e identificato con quanto le Scritture narravano attraverso la lettera, ed uno *esoterico*, cioè di carattere iniziatico, accessibile solo a coloro che sono in grado di pervenire, attraverso un'adeguata preparazione spirituale ed intellettuale, ad un livello di conoscenza più elevato. Proprio con la sua opera e attraverso il suo insegnamento, Eriugena conduce il lettore a questo sapere profondo basato sulla comprensione del vero significato dei misteri e dei dogmi cristiani.<sup>242</sup> Egli, infatti, realizza la sua opera maggiore, il *Periphyseon*, sotto forma di dialogo. Tale dialogo si svolge tra un maestro (forse proprio l'Eriugena) e un discepolo che ha tutta l'aria di essere un iniziando che, attraverso una lunga serie di domande, spinge il *magister* a rivelargli il significato

<sup>239</sup> Io, 6,12. Questa ulteriore interpretazione allegorica è svolta dall'Eriugena all'interno del *Commentarius in Evangelium Iohannis*, IV, PL 122, 343 B.

<sup>240</sup> Poco più avanti (PL 122,344 D) Eriugena spiega il rapporto che intercorre tra la profondità dei misteri divini e la lettera del testo sacro : <<Mysteria itaque proprie sunt quae iuxta allegoriam et facti et dicti traduntur, hoc est, et secundum res gestas facta sunt , et dicta quia narrantur [...]. Mysteria itaque sunt quae in utroque testamento et secundum historiam facta sunt , et secundum litteram narrata>>.

<sup>241</sup> Eriugena infatti, commentando il passo del vangelo di Giovanni precedentemente citato, osserva che il popolo astante non comprende i misteri che Gesù Cristo gli rivela attraverso i segni che ha appena compiuto, proprio perché la folla ama giudicare e conoscere solo esteriormente per mezzo dell'apparenza e della visibilità delle cose, senza capirne perciò né la sostanza né la profondità: <<Iterum imperfecta turba redarguitur in eo quod propter signum visibile, non propter virtutem intelligibilem signi, dicebant : Quia ipse est vere propheta qui venit in mundum>>.(PL 122, 344 B).

<sup>242</sup> Eriugena usa spesso l'espressione *vera ratio* (la quale, secondo il *database* della *Patrologia Latina*, ricorre per ben quaranta volte solo all'interno del *Periphyseon* cfr., per esempio, I, 452, 511; IV, 793, 859; V, 888, 892, 907) per indicare la vera comprensione di quanto Dio ha comunicato all'umanità attraverso le Scritture e i dogmi. L'uomo ha il dovere di capire i misteri divini attraverso una corretta esegesi capace di illuminare il suo intelletto e di rivelargli la dimensione dello Spirito.

dei dogmi cristiani. Prima di condurre l'indagine su tali argomenti, Eriugena svolse una riflessione di carattere propedeutico sul problema del rapporto tra fede e ragione. Egli, infatti, comprese che la fede e la ragione sono due facoltà umane che non possono essere disgiunte l'una dall'altra e che le Scritture, per essere correttamente interpretate, necessitano di una esposizione dei loro misteri alla luce delle categorie di pensiero che la teologia elaborata dai Padri greci ha precedentemente formulato ed insegnato. Ma, per rendere comprensibili tali categorie di pensiero, è necessario che il discepolo, così come il potenziale lettore del *Periphyseon*, acquisiscano prima la capacità di *carnaliter sentire desinere*, cioè di cessare di comprendere le Scritture in modo *carnale*, ingannando così il proprio intelletto che, in tal modo, può solo maturare una conoscenza tanto inadeguata quanto fallace di Dio e della sua Parola.<sup>243</sup> Solo in questo modo il discepolo sarà in grado di realizzare il *Logos*<sup>244</sup> dentro di sé e di ricevere l'illuminazione che desterà nell'anima risvegliata l'ardente desiderio di ritornare al suo Creatore. Eppure questo desiderio, secondo Scoto Eriugena, deve essere educato, rettamente formato e guidato degnamente alla sua meta. L'uomo, infatti, deve saper elevarsi alla conoscenza del mondo spirituale e di Dio gradualmente, intraprendendo un cammino di risveglio interiore e di conversione. Come tale cammino debba essere intrapreso da ogni uomo, Scoto Eriugena lo spiega in un altro passo del suo *Commento al Vangelo di Giovanni*<sup>245</sup>. Interpretando l'episodio dell'incontro di Gesù con la donna samaritana presso il pozzo di Giacobbe<sup>246</sup>, Scoto Eriugena espone il metodo attraverso il quale l'uomo può giungere alla conoscenza del mondo spirituale e alla retta interpretazione delle Scritture. E da premettere *in primis* che il presente brano si ispira per buona parte al più noto *Commentarius ad Evangelium Iohannis* composto da S. Agostino dal 405 al 410 d.C. Tuttavia, mentre Agostino interpreta il passo evangelico in chiave

---

<sup>243</sup> In *Periphyseon* (3) V, 862 A il *magister*, criticando chi si limita a interpretare alla lettera l'immagine del Paradiso terrestre, dice: <<carnaliter de paradiso eiusque animalibus sentire desinat, et ad spirituales intellectus, quos veritas edocet, promptus accedat, qua una et sola via mysticarum litterarum penetrantur adyta>>.

<sup>244</sup> Per Eriugena realizzare o ridestare il *Logos* divino nell'animo dell'uomo significa realizzare la vera comprensione di Dio e delle cose alla luce della ragione e della conoscenza intellettuale che è quella luce interiore che Dio ha donato ad ogni uomo e che gli consente di *purissime intelligere*. Ancora una volta, Eriugena rivela la sua dipendenza dal pensiero del giovane Agostino neoplatonico, cfr. FLASCH, *Agostino di Ippona*, 59-60; AUGUSTINUS *De vera religione*, 31,58; 39,72, NBA, VI, 1, 93-109.

<sup>245</sup> *Com. Io.* IV,5, PL 122, 335 D-336 D.

<sup>246</sup> *Io.* 4,16.

prevalentemente ecclesiologica<sup>247</sup>, Scoto Eriugena, invece, sente la necessità di compiere un più profondo *transitus*<sup>248</sup> dal senso letterale a quello spirituale ed allegorico delle parole che il Cristo rivolge alla donna ignara della sua identità di Messia. L'autore, infatti, sostiene che l'immagine della *mulier samaritana*, oltre a simboleggiare la Chiesa dei gentili, come l'*auctoritas* di Agostino ha sapientemente argomentato, rappresenta anche un'allegoria dell'*anima rationalis* dell'uomo. Essa, spiega Eriugena, *circa rerum creatarum causas et cognitiones versatur*, cioè offre all'uomo la capacità di conoscere i principi e le cause delle realtà create, consentendogli in tal modo l'acquisizione della scienza del Creato e delle leggi che lo regolano. Inoltre, essa, tramite la facoltà della *memoria*, accumula le nozioni e il sapere di cui l'animo umano fa esperienza nel corso della sua esistenza. Tuttavia, l'*anima-mulier* non è in grado di elevarsi alla contemplazione dei misteri che il Cristo-Logos vuole insegnare all'umanità. Tali misteri sono simboleggiati, nell'episodio narrato da Giovanni, dall'immagine dell'acqua che disseta in eterno e che estinguerà ogni bisogno e necessità da parte dell'uomo. Cristo rivela alla donna l'esistenza di quest'acqua che solo lui può donarle. La samaritana, incuriosita e desiderosa di attingere questo liquido miracoloso, e, allettata dall'idea di non dover più affaticarsi a fare tanta strada per venire a raccogliarla, chiede a Gesù di poterne bere un pò. Il Salvatore, rivolgendosi alla donna, le ordina *ipso facto* di andare a chiamare suo marito:

<sup>247</sup> *Com. Io. 15, 10*, NBA, XXIV, 333-334= PL 35, 1516- 1518.

<sup>248</sup> Il termine *transitus* rappresenta una delle parole- chiave del pensiero mistico di Scoto Eriugena, cfr. BEIERWALTES, *Eriugena*, 365-369. Esso ricorre spesso all'interno del *Periphyseon*: I, 544 A; IV, 876 C, 879 B; V, 890 D, 897 B, 906 C, 926 C, 987 B, 993 A, 1010 C, 1020 D. Tale parola assume in Eriugena una tripla valenza semantica: la prima, di ordine filosofico, esprime il processo del "passaggio", operato da Dio, dal Nulla alla Creazione e, durante quest'ultima, dal mondo spirituale a quello fisico e materiale, cioè dalla dimensione ontologica a quella visibile e fenomenica, dal mondo invisibile a quello visibile. In particolare, all'interno della raccolta poetica dei *Carmina* (PL 122, 1225 C), nell'inno intitolato *Auribus Aebraicis* (II,3), Eriugena specifica il significato della parola *transitus* ricollegandolo a quello di *Pascha* (Pasqua) che, come è noto, significa "passaggio". Per Scoto Eriugena vi sono due "Pasque", cioè due "passaggi" che l'uomo deve apprendere: il primo, è quello comunemente chiamato *Creazione* ed è, in realtà, il tipo di *transitus* che Dio esegue attraverso la manifestazione della sua essenza, dall'originaria immanenza alla processione di se stesso all'interno della Creazione (*theophania*), con la quale Egli si rende visibile e conoscibile. Il secondo significato della parola *transitus* rimanda al "passaggio" compiuto sul piano salvifico da Dio, che, per salvare l'umanità dal Male e dal Peccato, invia il Cristo-Logos per far compiere agli uomini il "passaggio" dal Regno delle Tenebre a quello della Luce. La parola *transitus* ha infine un'altra valenza semantica, di ordine esegetico: essa, infatti, designa il "passaggio" che l'intelletto umano compie dalla comprensione letterale dei passi biblici all'interpretazione allegorica di questi, giungendo in tal modo alla contemplazione del loro significato mistico e spirituale. L'applicazione di questo metodo esegetico concerne, in particolare, l'interpretazione delle parabole evangeliche, cfr *Periphyseon* (3) V, 1008 C-1018 D, dove sono interpretate rispettivamente la parabola del figliuol prodigo, quella delle vergini stolte, nonché alcuni versetti di Isaia e di Ezechiele.



*Vade, voca virum tuum, et veni huc.* Cosa significa questa espressione? Chi è il marito della samaritana, perché il Cristo chieda e necessiti di lui per donare alla donna la sua acqua miracolosa? Eriugena sostiene che l'ordine di Cristo significa che l'anima razionale dell'uomo desiderosa di godere dei misteri divini non può attingere la dimensione dello spirito se prima non ha chiamato in suo aiuto l'*animus*, cioè l'intelletto che, nell'antropologia patristica, rappresenta la parte dell'uomo che è in grado di contemplare Dio. Per Eriugena, come anche per Agostino, l'*animus* equivale al *voàç* della tradizione filosofica greca<sup>249</sup>. Esso *semper circa deum volvitur*, per questo può a buon diritto essere considerato *vir atque rector* dell'anima umana. L'anima ha dunque bisogno dell'intelletto per elevarsi a Dio. L'intelletto, infatti, consente all'anima di distaccarsi dalle impressioni dei sensi (che, nella lettera del racconto evangelico, sono simboleggiati dai cinque mariti che la samaritana ha sposato in passato) e dalle immagini delle realtà materiali; in questo modo, essa può percepire il mondo invisibile e intelligibile e leggere le Scritture secondo lo *spiritum litterae*. Quindi il monito *vocare virum*, per l'anima, significa cessare di essere *carnalis atque infantilis*, cioè abbandonare le antiquate concezioni di Dio ispirate al volgare antropomorfismo di ispirazione pagana e popolare e maturare una consapevolezza illuminata della fede che costituisce per l'uomo la vera filosofia e la vera fonte di salvezza. In tal modo l'anima abbandona anche l'antica legge fondata sulla lettera morta che uccide per la legge nuova della Grazia che ha trovato la sua massima espressione nel messaggio di amore e di libertà del Nuovo Testamento:

Dimitte litteram, non est tuus vir, vade ad virum tuum, ad spiritum litterae; voca legem gratiae, quae est tuus vir, a quo spiritualem virtutum prolem concipies, cum quo dona sancti spiritus tibi dabo, quibus in me credere valebis. Repudiato igitur sexto viro, carnali videlicet lege, iubetur rationalis anima vocare virum suum, hoc est novum testamentum, legem gratiae, sub qua sola salvari poterat.<sup>250</sup>

Eriugena, tuttavia, non dimentica che le profonde verità nonché le argute e illuminanti interpretazioni dei misteri biblici testè esposte costituiscono, in realtà, il patrimonio eterno e innegabile della Sapienza divina di cui la sola depositaria

---

<sup>249</sup> Eriugena operò tale identificazione tra *voàç* ed *animus* in seguito alla traduzione e allo studio degli *Ambigua* di Massimo il Confessore, cfr. *Versio Ambiguum* 61, PG 91, 1388 A: << *voàç* id est *animus*>>; *Periphyseon* (1) II, 574 B:<< *voàç* a *graecis*, a nostris *intellectus* vel *animus* vel *mens* dicitur.>>.

<sup>250</sup> *Comm. Io, IV*, 6, PL 122, 337 D.

sulla terra è la Chiesa, Madre e somma Maestra degli uomini. Eriugena, come anche Agostino, scorge nella figura della samaritana proprio l'immagine della Chiesa delle origini, costituita dai primi pagani convertiti, che viene iniziata dal Cristo, suo fondatore e capo, ai misteri di sapienza che essa dovrà poi custodire e comunicare in futuro a coloro che ne saranno degni. Ma, prima, Cristo esige dalla sua Chiesa qualcosa, proprio come, nel racconto della samaritana, egli chiede alla donna un po' dell'acqua attinta dal pozzo di Giacobbe. Ciò che in realtà Cristo chiede alla donna-Chiesa è il *potum fidei*, cioè la bevanda della fede mediante la quale Essa potrà finalmente comprendere e riconoscere la sua Sapienza e credere in Lui. L'adesione della Chiesa alla fede in Cristo la trasforma nella custode delle verità divine e spirituali, in Colei che, attraverso l'opera missionaria dei suoi apostoli, inviati dal Signore a evangelizzare il mondo, distribuisce le *spirituales escas*, cioè il cibo spirituale che viene elargito alle folle dagli stessi apostoli e che solo può sfamare coloro che sono affamati di Dio e desiderosi di credere nel loro Salvatore:

Jesus super fontem sedens petit ab Ecclesia primitiva, quam ex gentibus elegerat, potum fidei, qua in eum creditur. Petit a natura potum rationis, qua conditor atque redemptor suus investigatur. Discipuli in civitatem emere cibos abeuntes, apostoli sunt in mundum missi, ut emerent spirituales escas, hoc est fidem et actionem et cognitionem, quibus spirituales magistri Ecclesiae satiantur. Primo siquidem ab his, quibus praedicant, fidem postulant, deinde congruas ipsi fidei actiones, postremo cogitationem veritatis, propter quam et fides praedicatur et actio scientiaque perficitur.<sup>251</sup>

La Chiesa è dunque fonte di autorità, *auctoritas Dei*. Il Signore l'ha fondata come depositaria della Verità. Tuttavia, la Chiesa non deve per questo essere gelosa o, peggio, diventare un'avara custode della Sapienza divina. Infatti, essa è costituita principalmente dagli apostoli e dai Padri, cioè da uomini illuminati che sono stati in grado di elevarsi al divino e di riconoscerlo attraverso la Creazione. Essi, in particolare, hanno compreso e riconosciuto il mistero dell'incarnazione di Dio, hanno saputo contemplare la natura teandrica (cioè divina e umana) del Cristo, hanno vissuto e accettato la sua resurrezione, hanno saputo vincere il Peccato e le passioni distaccandosi da tutto ciò che è terreno. Essi, in conclusione, formano la comunità dei Santi che diffonde il messaggio salvifico di Dio alle masse, spronandole alla conversione e alla fede nei misteri che hanno appreso da

---

<sup>251</sup> ERIUGENA, *Commentarius in Iohannem* PL 122, 333 D. Tale citazione è presente in ALLEGRO, *Giovanni Scoto Eriugena*, 178.

Cristo. Eriugena, infatti, aveva interpretato l'episodio della moltiplicazione dei pani e dei pesci proprio come il simbolo di questa verità: la Chiesa viene fondata a partire da questo momento, nell'attimo in cui il Figlio di Dio ordina agli apostoli di raccogliere gli avanzi lasciati dalle folle ormai sazie.<sup>252</sup> Dio ha offerto il cibo della sua sapienza all'umanità, ma non tutti hanno saputo mangiarne e gustarne. Costoro, ben presto, dimenticheranno il significato di quanto hanno potuto mangiare, gli apostoli, invece, raccoglieranno quel cibo solido e indigesto ai più che, come già detto, rappresenta la sapienza profonda dello Spirito. Questa verrà custodita, contemplata e insegnata nel corso della Storia, ma sarà davvero compresa solo alla fine dei tempi, allorché l'uomo potrà finalmente conoscere e godere del volto di Dio. Scoto Eriugena identifica la Sapienza della Chiesa con le dottrine teologiche attinte dai testi dei Padri greci. Il *Periphyseon*, infatti, costituisce il tentativo di divulgare questa sapienza a lungo dimenticata proprio da coloro i quali avrebbero dovuto conoscerla ed amarla e che, al contrario, hanno preferito, come recita lo stesso Vangelo di Giovanni, le tenebre alla Luce.

---

<sup>252</sup> *Ibidem*, 201. Secondo ALLEGRO, G. *Scoto Eriugena*, 201-206, Eriugena vede in questo episodio l'origine della Chiesa quale istituzione custode di una sapienza arcana e misteriosa che gli uomini comuni non possono attingere.

## **CAPITOLO TERZO**

## IL TEMA DEL RITORNO E LA CONTEMPLAZIONE.

Il mistero del *ritorno* rappresenta il tema più importante di tutto il *Periphyseon* e ad esso l'autore dedica, in particolare, tutto il libro quinto. Questo argomento concerne innanzitutto il destino oltremondano dell'uomo, il quale, come già detto, non è stato scacciato dal Paradiso in modo definitivo.<sup>253</sup> Il libro quarto, nel quale Eriugena, seguendo il racconto della Genesi, ha narrato la creazione dell'uomo, si conclude con una promessa che Dio fa all'umanità ormai decaduta dalla sua originaria condizione divina. Tale promessa esprime l'intenzione del Creatore di ricondurre l'uomo a sé, di ripristinarlo nella sua originaria condizione spirituale di creatura angelica. Questa promessa verrà realizzata alla fine dei tempi, allorché, secondo le profezie veterotestamentarie<sup>254</sup> che Eriugena interpreta, Dio attuerà una nuova creazione, nella quale ogni cosa verrà ricondotta al suo originario ordine. Eriugena è cosciente del fatto che un tale argomento prima d'ora non è mai stato affrontato da nessun teologo<sup>255</sup>. Il fatto che egli abbia rimandato la trattazione di questo mistero alla fine del suo dialogo accresce ancor più l'interesse da parte del lettore. Lo stesso *magister* riconosce la difficoltà della trattazione la quale richiederà tutto l'impegno e la sapienza possibile. Per introdurre l'ultimo, grande tema della sua opera, Eriugena esegue un' accurata analisi delle parole del libro del Genesi, là dove Dio, avendo ormai scacciato Adamo ed Eva dall'Eden, rivolge ai suoi angeli le seguenti parole:

nunc ergo ne forte mittet manum suam, et sumet etiam de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum.<sup>256</sup>

Tale frase, secondo l'interpretazione eriugeniana, non esprime condanna e vendetta da parte del Signore, anzi, queste parole sono una vera e propria

---

<sup>253</sup> *Periphyseon* (3) V,859 D-862 B.

<sup>254</sup> In particolare, le riflessioni escatologiche formulate da Eriugena sul tema del ritorno, si ispirano all'esegesi di due passi biblici specifici: il primo è Ap. 21,1: <<Et vidi caelum novum et terram novam; primum enim caelum et prima terra abierunt, et mare iam non est>>, l'altro è il celebre passo paolino di 1Cor. 15,28: <<ut sit Deus omnia in omnibus>>.

<sup>255</sup> *Periphyseon* (3) V,862 A: <<Siquidem de humanae naturae ceterorumque in ea et propter eam in aeternas rationes, ex quibus profeta est, reditu et in pristinam dignitatem restitutione nullum adhuc scripsisse vel legi vel audivi [...]>>.

<sup>256</sup> Gen.3, 21-24.

promessa del ritorno dell'uomo nel Paradiso, in cui egli potrà cibarsi dell'albero della vita<sup>257</sup> e vivere così in eterno. Eriugena, infatti, interpreta la particella latina *ne* come un'espressione dal valore interrogativo e non negativo, il che stravolge il senso dei versetti succitati, i quali esprimono una vera e propria confessione che Dio rivolge alle creature celesti di voler cioè ricondurre l'uomo a sé, non senza avergli fatto prima sperimentare la conoscenza e l'esistenza sul piano terreno e fisico. Eriugena interpreta il brano biblico istituendo le seguenti corrispondenze esegetiche:

- 1) L'uomo tenderà la sua mano = applicherà, cioè, i suoi sforzi alla pratica delle virtù e alla realizzazione delle buone azioni.
- 2) L'uomo mangerà i frutti dell'albero della vita = si nutrirà cioè dei doni spirituali del Verbo divino, mangiando cioè il cibo della pura contemplazione, grazie alla quale egli non ritornerà più ad amare le realtà caduche e materiali, ma si sforzerà di ritornare a Dio e di restare a Lui unito:

Ait enim: "*Ne forte manum suam mittat et sumat de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum.*" Tanquam diceret: Non adeo de interitu hominis dolendum lapsuque ipsius de paradiso lugendum. Non enim spes redeundi ab illo penitus ablata est. *Forte ne mittat manum suam* (hoc est suae bonae actionis in virtutibus studium extendat) quo possit de fructibus ligni vitae sumeret (hoc est dei verbi spiritualibus donis) et comedat escam purae contemplationis, cuius virtute vivet in aeternum, numquam ad egestatem temporalium rerum, quae omnino cum mundo peribunt, reversurus, totus in deum transiturus et unum in illo futurus?<sup>258</sup>

Dice infatti: "*Tenderà un giorno la sua mano e coglierà dall'albero della vita, mangerà e vivrà in eterno*". Non ha forse voluto dire: "Non bisogna dolersi e piangere per la morte dell'uomo e per la sua caduta dal paradiso. *Tenderà un giorno la sua mano* (cioè applicherà ogni suo impegno e ogni sua buona azione alle virtù) affinché possa cogliere i frutti dell'albero della vita (cioè i doni spirituali del Verbo di Dio) e mangiare il cibo della pura contemplazione, in virtù della quale vivrà in eterno e non ritornerà mai più alla povertà delle realtà terrene, le quali moriranno insieme con il mondo, ma passerà del tutto a Dio e sarà una sola cosa con Lui?"

Dopo aver così introdotto il tema del ritorno, dimostrando che esso è in realtà un mistero adombrato nella lettera del testo biblico, Eriugena prosegue la sua interpretazione del presente passo del libro del Genesi anticipando, seppure in

---

<sup>257</sup> *Periphyseon* (3) V, 862 D. Secondo l'analisi esegetica svolta dall'Eriugena, l'albero della vita simboleggia allegoricamente i *dei verbi spiritualia dona*, di cui l'umanità godrà alla fine dei tempi.

<sup>258</sup> *Ibidem*. La traduzione che segue è mia.

maniera sintetica e cursoria, la questione concernente il modo in cui l'umanità farà ritorno al suo Creatore. Eriugena, in particolare, spiega che il ritorno dell'umanità a Dio può essere interpretato su di un duplice piano: uno soggettivo e l'altro universale. Il primo viene spiegato *currenti calamo* in questa parte del libro quinto<sup>259</sup>. Nel racconto del Genesi si accenna alla presenza di un angelo cherubino che viene posto a guardia dell'albero della vita e dell'Eden con in mano una spada fiammeggiante.<sup>260</sup> Eriugena, seguendo le paretimologie formulate dai Padri greci, interpreta l'immagine e il significato della parola "cherubino" come allegoria della suprema conoscenza delle realtà divine alla quale l'uomo possa mai elevarsi, nonché come simbolo della Sapienza-Logos attraverso la quale l'umanità può accostarsi alla comprensione del *Verbum* divino e del mondo spirituale simboleggiato dal paradiso terrestre:

Interpretatur itaque cherubim "multitudo scientiae" vel "fusio sapientiae", ut sanctus Dionysius Ariopagita in libro *De caelesti ierarchia* scribit. Cui etiam astipulatur Epiphanius in libro *De aebraicis nominibus*. Dicit enim cherubim cognitionem plenam vel cognitionem multorum interpretari.[...] Sed si quis altius velit conspiciere, cherubim vocabulo ipsum dei verbum significari non incongrue intelliget.<sup>261</sup>

Tale sapienza ci viene elargita da Cristo che sempre ispira nel fondo del nostro cuore l'amore e il desiderio del mondo spirituale e della perfezione divina.<sup>262</sup> Ma, per Eriugena, non tutti sono capaci di ascoltare la voce del *Logos* e di realizzare quel sapere profondo che è nascosto nella nostra anima. Inoltre, l'influenza del nostro corpo e la debolezza del nostro intelletto deturpato dal peccato impediscono all'uomo di raggiungere una piena contemplazione del mondo divino, nonché di elevarsi del tutto all'unione con Dio.<sup>263</sup> Pertanto il ritorno

<sup>259</sup> *Periphyseon* (3) V, 859D-866 A.

<sup>260</sup> Gen.3, 21-24: <<et collocavit ad orientem paradisi Eden cherubim et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitae>>.

<sup>261</sup> *Periphyseon* (3) V, 863 C- 864 C.

<sup>262</sup> *Periphyseon* (3) V, 864 C: <<eamque [scil. humanam naturam] admonet et purgat et illuminat, donec ad perfectionem suam intemeratam reducat>>.

<sup>263</sup> L'antropologia eriugeniana si fonda sulla concezione, tipica del pensiero patristico, dell'uomo che, in seguito al Peccato, ha oscurato l'immagine divina, dimenticando così le sue origini divine e la sua prisca natura di creatura angelica. In particolare, seguendo il pensiero di Gregorio di Nissa e di Dionigi l'Areopagita, Eriugena ritiene che l'umanità peccatrice abbia assunto parte della natura delle creature animali, dando così origine all'essenza delle passioni e dei vizi. Cfr. DIONYSIUS ARIOPAGITA, *De celesti hierarchia*, XV, 8, PG III, 336D-337 B; GREGORIUS NYSSENUS, *De imagine*, 18, PG 44, 193 B-C. I tre brani sono riportati in traduzione latina da Eriugena in *Periphyseon*, V, 967 B-C. Inoltre tale concezione fonda la propria autorevolezza sul

dell'anima a Dio, sul piano individuale, può essere realizzato solo parzialmente. Ed è proprio in questa fase critica del dialogo che Eriugena fa introdurre al *magister* il mistero concernente il ritorno universale di tutta l'umanità a Dio<sup>264</sup>. Non è facile accettare e spiegarsi razionalmente un mistero tanto grande e sublime; per questo, maestro e discepolo dovranno affidarsi alla guida di importanti *auctores*, nonchè seguire ciò che le Scritture insegneranno loro, una volta analizzate alla luce dell'ispirazione e della Grazia divine. A tal proposito, il *magister* fa osservare al suo allievo che la questione del ritorno universale della creazione a Dio non è del tutto indimostrabile sul piano razionale e filosofico: la *ratio* umana, infatti, conduce pian piano l'uomo a riconoscere che molti dei misteri che Dio ha rivelato sono in realtà adombrati nella natura,<sup>265</sup> la quale viene definita da Scoto Eriugena *theophania Dei*,<sup>266</sup> cioè manifestazione e rivelazione di Dio. Eriugena, infatti, ritiene che Dio si manifesti in infinite realtà e che tra queste vi è il mondo creato. Quest'ultimo, in quanto manifestazione visibile dell'essenza divina, rivela alla mente umana parte della bellezza e della bontà invisibili del suo Creatore. Egli, benché sia onnipotente, non fa niente tuttavia che possa sconvolgere l'ordine naturale da Lui stesso voluto e creato: pertanto, se si osservano attentamente alcuni fenomeni del mondo naturale, si osserverà che l'idea di ritorno è inscritto tanto nella misteriosa essenza e volontà divine quanto nel cuore stesso del Mondo, l'equilibrio e l'esistenza del quale si fondano su una serie di processi ciclici (ad esempio le maree, la successione delle stagioni, la rotazione dei corpi celesti, la trasformazione dei quattro elementi) che vanno interpretati come altrettanti "ritorni" che la natura compie nel suo perenne processo di rinnovamento e di sviluppo, prefigurando simbolicamente, tramite essi, quello universale che Dio attuerà solo alla fine dei tempi.

---

versetto 13 del Salmo 48: <<Homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis>>.

<sup>264</sup> *Periphyseon* (3) V, 866 A-868 C.

<sup>265</sup> *Periphyseon* (3) V, 866 B- 871 A.

<sup>266</sup> Il termine *theophania* (θεοφανία) è un concetto portante del pensiero mistico di Dionigi l'Areopagita. Esso designa il manifestarsi dell'ineffabile ed oscura essenza divina attraverso la Creazione e la varietà delle vite di ogni essere, dall'angelo fino alla pietra. Cfr. DIONYSIUS ARIOPAGITA, *De celesti hierarchia*, IV,3, VII,1; *De ecclesiastica hierarchia*, III, 10; IV,12;V,7; *De divinis nominibus*, I,2-6; X,; PG III, 180 C-1084 B. Per la ripresa della dottrina delle *theophaniae* nel pensiero di Scoto Eriugena rimando al saggio di GREGORY, *La dottrina delle theophaniae*, 75-91 che analizza la genesi di questa parte del pensiero di Eriugena, focalizzando l'attenzione sul significato filosofico del termine *theophania* e sulla profonda influenza che esso ha esercitato sul pensiero teologico del Medioevo.



In particolare, il concetto di *theophania* è stato espresso ed argomentato dall'autore in precedenza<sup>267</sup> là dove, rifacendosi al pensiero teologico di Dionigi l'Areopagita, afferma che Dio in quanto creatore e causa suprema di tutte le cose è *superessentialis*, cioè la sua realtà trascende ogni conoscenza e definizione, supera cioè tutta la conoscenza dell'uomo, tanto che, quando si parla di Dio, non è possibile dire né ciò che esso è né ciò che esso non è:

oportet sentire ipsam causam omnium [scilicet deus] superiorem esse omni negatione et affirmatione.<sup>268</sup>

A causa della sua incapacità di comprendere la vera e piena essenza di Dio, l'uomo può solo limitarsi a cogliere attraverso la filosofia e la teologia ciò che Dio manifesta del suo essere infinito nella natura. Questa rappresenta il complesso di tutte le realtà create dai minerali alla piante e fino agli animali e ad ogni altro fenomeno fisico. Dio infatti, per quanto oscuro e incomprensibile sia, vuole tuttavia manifestare la propria gloria e rendere visibile la sua potenza sublime. Per questo Egli crea, spinto dall'infinito amore che prova per tutte le sue creature<sup>269</sup>, in particolare per gli angeli e per gli uomini che sono stati creati a sua immagine e somiglianza. Pertanto tutto ciò che esiste rappresenta, sul piano ontologico, una manifestazione di Dio:

omnis visibilis et invisibilis creatura theophania id est divina apparitio potest appellari<sup>270</sup>.

Creare, per Scoto Eriugena, significa θεοφανίζειν, cioè manifestare il divino. Tale concezione si ispira, come già detto, ad alcune pagine famose del *Corpus Areopagiticum* che Eriugena, come è ormai noto, tradusse per conto dell'imperatore Carlo il Calvo. In seguito, l'autore aggiunse alla traduzione un

---

<sup>267</sup> *Periphyseon* (1) III, 633 B.

<sup>268</sup> *Ibidem*: <<Omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, id est divina apparitio potest appellari.>>.

<sup>269</sup> E pur vero che il mistero della Creazione, lungi dall'essere una questione facile e scontata per Eriugena, così deciso a riformulare la mistica cristiana d'Occidente attraverso un ritorno al neoplatonismo dei Padri antichi, non fu sempre argomentato coerentemente dall'autore. Cfr: MAZZARELLA, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, 122-123. Se l'amore era per il Cristianesimo il motore di ogni atto divino, la teologia neoplatonica, al contrario, scorgeva nella Creazione semplicemente il risultato di una necessità, dal momento che Dio, in quanto tale, non poteva non creare tutte le cose. L'essenza di Dio, infatti, si identifica con il suo fare. Ciò, in sostanza, è quanto Eriugena sosterrà come teoria più plausibile: <<non ergo aliud est deo esse, et aliud facere sed ei esse id ipsum est et facere>>, (*Periphyseon*, I, 518 A.).

<sup>270</sup> *Periphyseon* (1) III, 19.

commento esegetico, intitolato *Expositio supra ierarchiam coelestem*<sup>271</sup>. In esso l'autore spiega, rifacendosi all'interpretazione che Dionigi esegue di un versetto dell'epistola di Giacomo<sup>272</sup>, che ogni ente creato da Dio è un *lumen*, cioè una luce che illumina l'intelletto comunicandogli qualcosa della natura divina. Il mondo fisico infatti con la sua bellezza e il suo ordine cosmico è la rivelazione della *lux inaccessibilis* di Dio. Il mondo, per Eriugena, non è quindi una "caverna" o un "velo" che allontana l'uomo dalla verità spingendolo all'errore e all'ignoranza, bensì è un insieme di *lumina* che guidano l'intelletto umano nella contemplazione del divino. Dio è concepito come suprema e pura bellezza spirituale, la quale si manifesta per gradi a seconda del livello intellettuale di ogni creatura:

Divina pulchritudo, ut simpla, ut optima, ut teletarchica, pura quidam est universalis omni dissimilitudine; distributiva vero, secundum dignitatem unicuiusque proprii luminis.<sup>273</sup>

Questa interpretazione della creazione come *lumen* fu ispirata all'autore anche dalla lettura di alcuni scritti neotestamentari come la già citata epistola di Giacomo, interpretata secondo i principi della teologia apofatica, e il celebre passo I,20 dell'epistola ai romani dell'apostolo Paolo<sup>274</sup>. Nel primo brano, l'apostolo Giacomo chiama Dio con l'appellativo di *pater luminum* e aggiunge che è da lui che discendono all'uomo ogni *donum* e *datum*<sup>275</sup>. Per l'interpretazione di queste due parole Eriugena svolgerà all'interno del *Periphyseon* una breve ma interessante trattazione<sup>276</sup>. Il *datum*, spiega Eriugena, è la capacità di conoscere Dio e le cose attraverso le caratteristiche della propria natura, variabile in ciascun essere, la quale in quanto creata anch'essa da Dio è definita "ciò che è dato". In altre parole, il *datum* rappresenta ciò che caratterizza in modo specifico e irripetibile ciascun ordine di creature: ad esempio, il *datum* dell'uomo è l'intelletto con il quale egli può, a differenza degli animali, elevarsi alla conoscenza delle cose, mentre per gli angeli esso rappresenta la natura contemplativa grazie alla quale essi possono conoscere le realtà invisibili e

<sup>271</sup> PL 122, 1044 C s.

<sup>272</sup> Iac, 1, 17: << Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum[...]>>.

<sup>273</sup> *Expos.* PL 122, 1044 C.

<sup>274</sup> Rom. 1,20: <<Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.>>.

<sup>275</sup> Iac, 1, 17: <<Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.>>.

<sup>276</sup> *Periphyseon* (3) V, 903 A.

spirituali. Il *donum*, invece, è la Grazia, cioè la capacità di poter conoscere l'essenza di Dio senza la mediazione delle Scritture e del mondo: la mente umana viene infatti rapita e condotta nel cuore stesso di Dio e in esso contempla il mistero ineffabile della sua natura. Tale "dono" è concesso, secondo l'imperscrutabile volere del Signore, a quegli uomini che furono santi e beati, il cui intelletto poté accedere alle luminose tenebre di Dio<sup>277</sup>. Ciò spiega le ragioni che hanno spinto l'apostolo Giacomo a chiamare Dio "padre delle luci": solo lui può illuminare i cuori e le menti degli uomini e rivelare la verità. Il brano di San Paolo, invece, invita a riconoscere la presenza di Dio nelle realtà create, dalla cui visione l'umanità può elevarsi alla comprensione della sua natura invisibile:

invisibilia enim ipsius a creatura, mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur<sup>278</sup>.

Eriugena interpreta le parole di San Paolo alla luce di un panteismo moderato: per quanto Dio animi le cose con il suo spirito e per quanto la sua natura invisibile sia presente nella realtà creata, non bisogna credere tuttavia che Dio sia imprigionato nelle cose o che si riduca ad esse! In verità, Dio è e non è nelle cose: Egli le anima, le vivifica le illumina con la sua potenza, ma, allo stesso tempo, le trascende e le supera nella sua sublime profondità. Esso resta sempre presente nella creazione alla quale comunica parte del suo essere:

Omnia igitur quae sunt participant providentiam ex superessentiali et causalissima divinitate manantem [...]. Existencia igitur omnia esse eius participant; esse enim omnium est super esse divinitas: vivencia autem eadem super omnem vitam vivifica virtute, rationalia et intellectualia eadem super omnem et rationem et intellectum per se perfecta et anteperfecta sapientia.<sup>279</sup>

Eriugena, oltre che alle parole dell'epistola di Paolo, si rifà anche a quelle che, secondo l'evangelista Luca,<sup>280</sup> San Paolo pronunciò agli ateniesi sull'Areopago riferendosi alla natura divina: <<in ipso enim vivimus et movemur et sumus.>>. Solo in Dio esiste l'essere, la vita e il moto delle cose, le quali sono animate dal suo respiro. Alla luce di tali ragionamenti Eriugena può dunque affermare che tutta la natura creata è specchio e riflesso di Dio, l'ordine delle cose riflette la

---

<sup>277</sup> *Periphyseon* (3) V, 920 A.

<sup>278</sup> Rom, 1, 20.

<sup>279</sup> *Expos.* PL 122, 1046 B.

<sup>280</sup> Act. 17, 28.

razionalità del *Logos* divino e creatore, niente di quanto si verifica nel mondo può avvenire senza il volere del Verbo divino, nemmeno i miracoli!<sup>281</sup> Alla luce di quanto esposto possiamo comprendere perchè Eriugena decida di partire dalla contemplazione della φύσις, per dimostrare la razionalità e la verità del ritorno universale della creazione a Dio. All'interno del dialogo *magister* e *alumnus* dimostrano infatti che il mistero del *reditus* non si limita soltanto ad una dimensione escatologica e profetica, bensì rappresenta una sublime verità che traspare dall'ordine stesso della natura delle cose<sup>282</sup>. Osservando alcuni fenomeni naturali è infatti possibile arrivare alla comprensione del fatto che anche la natura come l'uomo ritorna al suo principio creatore. Ogni realtà naturale, dagli astri alla volta celeste, dall'oceano con le sue maree fino al fenomeno della crescita delle creature viventi, ritorna alla fine al suo proprio principio dando luogo a un processo ciclico attraverso il quale si svolge l'evoluzione del cosmo che, come già detto, è lo specchio del suo Creatore<sup>283</sup>. Questo stesso mondo in cui avviene il ritorno ciclico delle realtà naturali verrà un giorno distrutto o, comunque, cesserà di esistere secondo quanto ha scritto l'apostolo Paolo: <<praeterit enim figura huius mundi.>><sup>284</sup> A questo punto del libro<sup>285</sup>, Eriugena introduce la prima importante definizione del ritorno. Per ritorno della natura cosmica a Dio Eriugena intende "la fine del mondo" che egli interpreta non come l'annullamento e la totale distruzione del suo essere, ma come un processo di *transitus* verso la realtà spirituale dell'essere eterno. Infatti Eriugena afferma che ciascuna realtà vivente consta di due elementi diversi: da un lato, sul piano dell'esistenza fisica spazio-temporale, vi è la φύσις, cioè la dimensione della molteplicità e del divenire nella quale ogni ente è soggetto al cambiamento e all'influsso delle passioni fisiche. Dall'altro, vi è l'ο⇒σία, cioè il piano dell'esistenza spirituale e ideale la quale è eterna e infinita<sup>286</sup>: quando, secondo Eriugena, il mondo verrà distrutto, sarà soltanto, come dice l'apostolo Paolo seguito da Agostino<sup>287</sup>, la sua immagine sensibile legata alla φύσις e non la sua essenza eterna e spirituale a *praeterire* e quindi a passare e a scomparire. In questo modo il mondo ritornerà

<sup>281</sup> Cfr. *Periphyseon* (3) V, 902 C.

<sup>282</sup> *Periphyseon* (3) V, 866C- 872 B.

<sup>283</sup> *Ibidem*. Per Eriugena, infatti, il mondo è *theophania Dei*, cfr. *supra* nota 16.

<sup>284</sup> 1 Cor, 7, 31.

<sup>285</sup> *Periphyseon* (3) V, 866 A- 868 C.

<sup>286</sup> *Ibidem*: << ουσία id est essentia de eo quod nec corrumpi nec augeri nec minui in omni creatura sive visibili sive invisibili potest praedicari.>>.

<sup>287</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XX, 14, PL 41, 679; NBA, V, 140-142.

allo Spirito e quindi a Dio, unificato nella sua somma e sublime unità. Lo stesso, aggiunge Eriugena, capiterà anche all'uomo, pur se con le dovute differenze.<sup>288</sup> Ma cosa significa esattamente il ritornare a Dio? Per spiegare tale problema Eriugena, ricorrendo all'uso di filosofemi tratti dal pensiero neoplatonico cristiano, afferma che il ritorno altro non è se non il rivolgersi da parte della creatura verso il proprio Creatore (ἐπιστροφή), il quale, oltre ad essere causa e principio dal quale ogni ente ha avuto origine, è anche τέλος, cioè fine al quale tutto il creato ritorna<sup>289</sup>.

Se, da un lato, il ritorno è dimostrabile attraverso l'impiego di ragionamenti ispirati al linguaggio filosofico del mondo greco (in particolare a quello di matrice aristotelica), dall'altro esso può essere dedotto anche mediante il ricorso ad esempi tratti dal campo delle arti liberali. Queste, infatti, pur nella varietà degli argomenti trattati e studiati, sono tuttavia accomunate dal fatto che tendono a risolvere le proprie conoscenze nel principio elementare dal quale ciascuna ha tratto origine. Ad esempio, la matematica insegna le operazioni e i numeri; tuttavia questi non potrebbero esistere senza la presenza del loro principio basilare e generatore che è la Monade, l'unità suprema dalla quale nascono gli infiniti numeri. Analoga cosa accade alla geometria la quale riduce tutte le figure da essa studiate e scoperte, piane e solide, al principio ordinatore del punto (σημεῖον). Tra le *artes* Eriugena sottolinea l'importanza e il valore della dialettica, la quale consente di ridurre tutti i *genera* e le *species* degli enti a quel sommo *genus* che origina ed abbraccia tutte le cose, cioè Dio. Per ultime, quasi fossero delle sue branche, sono menzionate la grammatica e la retorica: la prima, riconduce tutte le parole al principio della *littera*, la seconda, invece, pone come suo principio l'*ypothesis*:

Quid de arithmetica dicendum? Nunquid et ipsa a monade incipiens perque diversas numerorum species descendens iterum facta resolutione ad eandem monada redit, ultra quam ascendere nescit? [...] Non aliter in geometria sentiendum, quae eadem ratione a principio sui (quod graeci σημειον, latini signum vocant) incipiens, per plana solidaque scemata, superficies et latera, angulos quoque componens, longitudinis et latitudinis profunditatis etiam spatia perficit. Quibus omnibus resolutis, ad proprium sui principium, quod est signum, in quo tota virtus artis consistit, regreditur.[...] Hoc

---

<sup>288</sup> *Periphyseon* (3) V, 874 C s.

<sup>289</sup> *Periphyseon* (3) V, 867 C.

autem dico, non quod omnino grammatica et rethorica suis veluti principiis caruerint, cum una ex littera, altera ex ypothesi (hoc est finita quaestione) incipiant et in easdem resolvantur [...] <sup>290</sup>

Dunque anche le scienze riproducono nella loro struttura quanto si verificherà sul piano cosmico e ontologico allorché Dio ricondurrà, alla fine dei tempi, ogni cosa nella sua unità.<sup>291</sup> Ma Eriugena non vuole solo addurre prove tratte dal mondo fisico, egli vuole anche dimostrare che il mistero del *reditus* è stato già trattato dai grandi teologi del passato: essi rappresentano le *auctoritates* alle quali è necessario far riferimento ogni qualvolta si affronta un tema tanto elevato e complesso come questo. L'*auctoritas* che Eriugena predilige è Massimo il Confessore del quale egli cita, in primo luogo, il capitolo XVIII tratto dall'opera intitolata *Ambigua ad Iohannem*.<sup>292</sup> Questo lungo brano introduce la tematica del movimento cosmico, argomento che Massimo il Confessore trae dalla lettura della *Metafisica* di Aristotele e che poi riformula alla luce della sua forte fede cristiana. Ogni realtà, anzi, tutto il cosmo, secondo il Confessore, è animato da un movimento che fa anelare gli enti a qualcosa. Questo movimento, tuttavia, non è determinato autonomamente dalla creazione stessa, bensì è in essa suscitato da un essere supremo il quale è identificato con la causa che ha dato origine a tutte le cose: questa causa è, difatti, Dio:

Omne quod secundum naturam movetur, per causam omnino movetur. Et omne quod per causam movetur, per causam omnino et est. Omne autem quod per causam est et per causam movetur principium quidam habet omnino essendi ipsam, per quam et ex qua ad esse inchoatum est, causam; finem vero movendi tandem, per quam movetur et ad quam adducitur, causam<sup>293</sup>.

Dio non solo è causa e principio, bensì è anche beatitudine, pienezza e, soprattutto, è vita eterna. Pertanto tutto il cosmo è animato dal desiderio (έρως) di ricongiungersi all'unità divina la quale, in quanto è meta sublime di questo anelare, è anche fine cioè τέλος. Tale dottrina, conclude Eriugena, è attestata e comprovata anche dallo stesso San Paolo il quale, parlando di Dio, dice che in lui

---

<sup>290</sup> *Periphyseon* (3) V, 869 B- 870 B.

<sup>291</sup> Tali argomentazioni sono svolte da Eriugena nelle colonne 870 B-872 A del libro quinto.

<sup>292</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum libri*, PG 91, 1064 A-1417 C.

<sup>293</sup> *Periphyseon* (3) V, 870 C-871 A. Tale brano traduce il capitolo XIX, 3-21 degli *Ambigua* di Massimo il Confessore, PG 91, 1257 C- 1260 A: <<Πέν κατά φύσιν δι'αίτιαν πάντως κινείται καί πέν τό δι'αίτιαν κινούμενον δι'αίτιαν πάντως καί έστι πέν δέ τό δι'αίτιαν άν καί δι'αίτιαν κινούμενον αρχήν μεν "είχε πάντως τοά είναι την δι'ήν έστι καί έξ ης προς τό είναι ήχθη αιτίαν, τέλος δέ του κινείσθαι την αυτήν δι'ήν κινείται καί προς ήν επείγεται αιτίαν.>>.

e per mezzo di lui *vivimus, et movemur et sumus*<sup>294</sup>. Ma, come è stato più volte già accennato, il ritorno non è solo legato al dramma cosmico della creazione che, una volta separatasi da Dio, tende incessantemente a ricongiungersi ad esso, bensì è congiunto soprattutto al destino dell'uomo che, in quanto peccatore, si è allontanato dalla beatitudine divina. L'uomo, come il cosmo, ritornerà a Dio, ma il suo *reditus* si compirà in modo differente. Per argomentare tale problema Eriugena analizza ed interpreta alcune vicende delle Sacre Scritture, tra le quali vi è quella relativa al personaggio di Naman il Siro, colpito dalla lebbra e poi guarito dal profeta Eliseo, della cui esegesi in chiave allegorica si è già parlato in precedenza<sup>295</sup>. L'autore ritiene che il processo del ritorno a Dio per l'umanità corrisponda a quello della resurrezione: ritornare significa dunque risorgere<sup>296</sup>. La resurrezione, spiega Eriugena, seguendo le parole di Massimo il Confessore<sup>297</sup>, schiuderà all'uomo le porte della vera vita in quanto essa libererà l'uomo da ogni male e da ogni peccato. Ma, come avviene precisamente la resurrezione? Scoto Eriugena spiega che essa avverrà secondo i seguenti passaggi:

- 1) Dissoluzione del corpo nei quattro elementi naturali (acqua, fuoco, terra, aria).
- 2) Resurrezione: il corpo viene riformato dai quattro elementi e assunto nuovamente dall'uomo.
- 3) Il corpo viene trasformato in spirito.
- 4) L'uomo trasformato in essere spirituale ritorna alla propria causa.
- 5) L'intera natura spiritualizzata con le proprie cause ritorna a Dio.<sup>298</sup>

Dunque, domanda Eriugena, chi oserebbe definire morte la resurrezione dell'uomo visto che egli passerà a una realtà migliore e superiore a quella della sua esistenza terrena?

<sup>294</sup> Act. 17, 28: << In ipso enim vivimus et movemur et sumus, sicut et quidam vestrum poetarum dixerunt: "Ipsius enim et genus sumus">>.

<sup>295</sup> Cfr. capitolo primo. *Periphyseon* (3) V, 872 D- 874 C << Num et nostra natura, dum languorem suum turpitudinemque suorum vitiorum recognoverit, in confessionem miserie suae descendet, inque se ipsam reversura purgabitur? >>.

<sup>296</sup> *Periphyseon* (3) V, 874 D s: << Secunda [scil. reversio] in resurrectione implebitur [...]>>.

<sup>297</sup> *Ambigua*, 28, PG 91, 1272 B-C. Tale passo è tradotto da Eriugena in *Periphyseon* (3) V, 875 D: <<Finem praesentis huius vitae iniustum est, ut arbitror, mortem nominare, sed a morte alienationem, et a corruptione segregationem, et a servitute libertatem[...] a passionibus refugium, et peccati abolitionem.>>.

<sup>298</sup> *Periphyseon* (3) V, 876 A- 876 B: << Prima igitur humanae naturae reversio est quando corpus solvitur et in quatuor elementa sensibilis mundi, ex quibus compositum est, revocatur. Secunda in resurrectione implebitur. Tertia quando corpus in spiritum mutatur. Quarta quando tota hominis natura in primordiales causas reverteretur. Quinta, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in deum. >>.

Eriugena si rende tuttavia conto che il terzo passaggio, cioè quello che contempla la trasformazione del corpo in spirito, non è accettato dai teologi latini i quali lo rifiutano definendolo un'eresia. Pertanto Eriugena decide di operare un confronto tra le posizioni dei teologi latini e quelle dei teologi greci<sup>299</sup>. Da un lato egli riporta due brani, uno di Agostino e l'altro di Boezio<sup>300</sup>, nei quali i due autori negano che il corpo possa trasformarsi in anima o in spirito e che l'anima possa a sua volta mutarsi in Dio, dall'altro espone le idee di Gregorio Nazianzeno, di Massimo il Confessore e di Ambrogio di Milano<sup>301</sup> nei quali, invece, viene non solo affermata la trasformazione del corpo in anima e dell'anima in Dio, ma anche la totale unificazione di tutta la natura umana (corpo, anima e spirito) in Dio e con Dio. In altre parole, l'uomo verrà divinizzato con la resurrezione, egli diventerà Dio secondo quanto l'evangelista Giovanni espone nella sua prima epistola<sup>302</sup>. Tuttavia, l'unificazione delle tre nature dell'uomo, precisa l'Eriugena, non determinerà il loro reciproco annullamento né, tanto meno, la loro mescolanza o confusione: corpo, anima e spirito saranno unificati dalla grazia divina in un modo che solo Dio conosce (*adunatio ineffabilis*)<sup>303</sup>, ma che, tuttavia, obbedisce alla legge naturale e ontologica secondo la quale le realtà inferiori sono assimilate e assorbite da quelle superiori e queste, a loro volta, saranno assorbite dall'essere supremo, cioè da Dio:

Non enim vera ratio sinit superiora inferioribus vel contineri vel attrahi vel consumi. Inferiora vero a superioribus naturaliter attrahuntur et absorbentur, non ut non sint, sed ut in eis plus salventur et subsistant et unum sint.<sup>304</sup>

Alla fine tutto ritornerà in Dio e si compiranno così le parole dell'apostolo Paolo: *deus erit omnia in omnibus*<sup>305</sup>. Eriugena, da parte sua, si rende conto che questa dottrina della *θέωσις*, come la chiamano i greci, suona piuttosto peregrina

<sup>299</sup> *Periphyseon* (3) V, 874 D- 881 A: << Et quoniam illorum non est praetermittenda auctoritas, quid de hoc sentiant breviter commemorare debemus.>>.

<sup>300</sup> Rispettivamente il *De Genesi ad litteram*, X, 4,7, PL 34, 411 e il *Contra Eutychen et Nestorium*, VI, 73-82, PL 64, 1350 C.

<sup>301</sup> Tali idee sulla resurrezione sono espone nei seguenti brani: GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes*, VII, 21, PG 35, 781 C- 784 A; MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, XVII, 173-185, PG 91, 1252 AB; AMBROSIUS, *Expositio euangelii secundum Lucam*, VII, 192, CCSL 14, 281-282.

<sup>302</sup> I Io, 3, 2: <<Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum manifestatum est quid erimus; scimus quondam, cum ipse apparuerit, similes ei erimus, quondam videbimus eum, sicuti est>>.

<sup>303</sup> *Periphyseon* (3) V, 878 D.

<sup>304</sup> *Periphyseon* (3) V, 879 A.

<sup>305</sup> 1Cor. 15,28.



agli orecchi di coloro che sono abituati a leggere i padri latini<sup>306</sup>. Tuttavia, egli dice, questa trasmutazione del corpo in spirito che non elimina l'individualità né del primo né del secondo è confermata da esempi tratti dal mondo quotidiano: l'esempio del ferro che viene immerso nel fuoco fino a divenire incandescente, e quello dell'aria che si converte in luce dimostrano quanto in effetti non sia poi tanto strano o soprannaturale che il corpo si trasmuti e si unisca allo Spirito senza perdere né la sua individualità né la sua sostanza. Quest'ultima viene potenziata e trasformata in una realtà superiore:

Nam neque aer suam perdit substantiam cum totus in solare lumen convertitur in tantum ut nihil in eo appareat nisi lux, cum aliud sit lux, aliud aer; lux tamen praevaleat in aere, ut sola videtur esse. Ferrum aut aliud aliquot metallum in igne liquefactum in ignem converti videtur, ut ignis purus videatur esse, salva metalli substantia permanente. Eadem ratione existimo corporalem substantiam in animam esse transituram, non ut pereat quod sit, sed ut meliori essentia salva sit.<sup>307</sup>

Per rendere comprensibile questo processo l'autore presenta quattro esempi tratti dal mondo sensibile per dimostrare l'esistenza e la razionalità dell'*adunatio* delle tre parti della natura umana<sup>308</sup>. Il primo è l'esempio della Monade entro la quale sono uniti tutti i numeri che mantengono la propria individualità senza mescolarsi tra loro. Il secondo è quello della *spherula aurea* posta in cima ad una torre altissima: gli astanti possono tutti contemporaneamente guardarla senza che la vista dell'uno offuschi quella dell'altro in quanto sono tutti partecipi della stessa visione senza che ciò faccia loro perdere la vista. Il terzo paragone è tratto dall'opera di Dionigi l'Areopagita intitolata *De divinis nominibus*<sup>309</sup>: immaginiamo una sala illuminata con delle lampade; tutte formano un'unica luce ma, allo stesso tempo, ciascuna conserva il proprio chiarore e la propria fiamma. A questo esempio va aggiunto il quarto che è tratto dal mondo della musica. Non è forse ciò che noi chiamiamo sinfonia un insieme di note e di suoni che tuttavia non si mischiano tra loro ma, anzi, mantengono ciascuno la propria tonalità e le proprie sfumature? Detto ciò, maestro e alunno ritornano sulla questione della

---

<sup>306</sup> Concetto già espresso precedentemente: cfr. *Periphyseon* (3) V, 876 D.

<sup>307</sup> *Periphyseon* (3) V, 879 B. L'esempio del ferro e dell'aria si ispira al pensiero di Massimo il Confessore: cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, III, 120-130, 390-391; VI, 612-626, 662-669, PG 91, 1073 C-1076 A, 1088D, 1137 BC, 1140 C.

<sup>308</sup> *Periphyseon* (3) V, 881 C-884 A.

<sup>309</sup> DIONYSIUS ARIOPAGITA, *De divinis nominibus*, II, 4, PG 3, 641 A-B.

trasformazione del corpo in spirito<sup>310</sup>. Qualora vi fossero delle perplessità su tale dottrina, Eriugena invita a contemplare ancora una volta quanto accade nella natura. Si osservi infatti in che modo gli elementi e le sostanze sono soggetti a un perenne mutamento; in particolare, si contempli la trasformazione dell'acqua nei diversi stati fisici (gassoso, solido, liquido) oppure si veda come il fuoco si trasforma in una fiamma sempre più pura ed eterea. Se dunque la natura fisica è in grado di fare ciò, non sarà possibile anche per il corpo fisico trasmutarsi in spirito seguendo le medesime leggi della trasformazione degli elementi naturali?:

Si cui autem incredibile videtur corpus quidam terrenum mutari posse in spiritum, videat quomodo sensibilibus rerum qualitates in semet ipsas transmutantur, manentibus substantiis quorum qualitates sunt. Videat quomodo aquatilis qualitas in igneam vertitur qualitatem; videat quomodo nubes de aere conglobatae in aera purissimum resoluuntur, ita ut nihil de densitate earum remaneat; videat quomodo et ipse aer, ut saepe diximus, solari claritate consumitur, videat quomodo fumus in flammam vertitur; videat fortissimam ratiocinationis virtutem. Si enim qualitates rerum visibilium incorporeales sunt (unde nullus recte disputantium dubitat) et si omnia terrena corpora ex ipsarum qualitatibus exaggeratione conglobantur, quid mirum vel incredibile quod ex incorporalibus qualitatibus conficitur in res incorporeales posse redire?<sup>311</sup>

Detto ciò la discussione riprende la questione del ritorno cosmico del mondo a Dio. Se l'uomo, come si è detto, risorgerà secondo i passaggi descritti in precedenza che culminano nel processo di  $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ , come avverrà invece la resurrezione o il ritorno dell'intera creazione a Dio? Per argomentare tale questione Eriugena svolge un'interessante dissertazione sull'ontologia degli enti creati<sup>312</sup>. Egli afferma che ciascun ente è formato, oltre che da elementi fisici, anche da sostanze ( $\sigma\acute{\upsilon}\nu\tau\epsilon\tau\alpha$ ) le quali sono a loro volta intrinsecamente collegate alle *causae* attraverso un legame la cui natura sfugge alla comprensione umana. Queste *causae* sono le idee cioè le forme eterne, spirituali delle cose così come sono state concepite nel Verbo divino dalla potenza creatrice di Dio<sup>313</sup>. Queste *causae* sono eterne, cioè trascendono la dimensione spazio-temporale la quale determina il mutamento delle creature. Infatti spazio e tempo per Eriugena, come

<sup>310</sup> *Periphyseon* (3) V, 884 A.

<sup>311</sup> *Periphyseon* (3) V, 885 A-B.

<sup>312</sup> *Periphyseon* (3) V, 885 C-891 C.

<sup>313</sup> Eriugena aveva già svolto un discorso introduttivo sulla natura e l'importanza delle *causae divinae* in *Periphyseon* II, 529 B.

per Agostino<sup>314</sup>, sono nati insieme con la creazione sensibile e materiale. Tuttavia la loro influenza non intacca né altera l'elemento sostanziale ed eterno di ciascun ente. Sarà proprio con l'avvento della fine del mondo che la creazione verrà spogliata dei suoi elementi fisici e corruttibili, rivelando così la sua parte divina e spirituale che attraverso la mediazione delle *causae aeternae* tornerà nuovamente a Dio. Sarà allora che si manifesteranno quella terra nuova e quel cielo nuovo di cui profetizzò l'evangelista Giovanni in un celebre passo dell'Apocalisse<sup>315</sup>, le quali altro non sono se non delle prefigurazioni simboliche della salvezza e del *reditus* di tutto il cosmo creato. Una volta ritornata a Dio e unitasi per sempre a lui, la creazione non sarà più soggetta né allo spazio né al tempo i quali verranno definitivamente annientati:

non enim [scil. mundus] in nihilum redigetur, sed in causis suis, motu suo finito, perpetualiter salvabitur et quiescat.<sup>316</sup>

Dunque, tutto il cosmo ritorna a Dio, si sforza di ritornare a Dio e di godere dell'amore e della pace del Verbo divino. In esso ogni essere troverà gioia e beatitudine poiché *non enim habet ulterius quo tendat, vel quid petat*.<sup>317</sup>

Il *Verbum-Deus* è il principio e la fine di tutte le cose. Il ritorno della creazione a Dio si esplica, continua Eriugena sulla scia di Massimo il Confessore, come una graduale riunificazione della natura divisa e separata in due opposte polarità in seguito al Peccato. Infatti, la natura, dopo la cacciata dell'uomo dal Paradiso, fu divisa e articolata secondo le seguenti dicotomie:

- 1) Ciò che è creato e ciò che non è creato (separazione tra cosmo e Dio)
- 2) Il cosmo si divide in realtà sensibile e in realtà intelligibile (cioè in φύσις e in ουσία).
- 3) La realtà sensibile è sua volta divisa in cielo e in terra.
- 4) Separazione tra terra e Paradiso.
- 5) Divisione dell'uomo in maschio e in femmina (origine della sessualità)<sup>318</sup>.

Tale schema traduce e riproduce, in modo più sintetico, la seguente argomentazione, più estesa e discorsiva, di Massimo il Confessore:

<sup>314</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XI, 5, NBA, V, 75-77 = PL 41, 320-321.

<sup>315</sup> Ap. 21, 1.

<sup>316</sup> *Periphyseon* (3) V, 892 D.

<sup>317</sup> *Periphyseon* (3) V, 893 A.

<sup>318</sup> *Periphyseon* (3) V, 893 B- 894 A; cfr: MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, XXXVII, 1-150, PG 91, 1304 D-1312 B.

[...] πρώτην μὲν φασιν εἶναι τὴν διαιροῦσαν τῆς ακτίστου φύσεως τὴν κτιστὴν [...] Δευτέραν καθ' ἣν [...] φύσις ὑπὸ Θεοῦ διαιρεῖται εἰς νοητά καὶ αἰσθητά. Τρίτην καθ' ἣν ἡ αἰσθητή φύσις διαιρεῖται εἰς οὐρανόν καὶ γῆν. Τετάρτην δὲ καθ' ἣν ἡ γῆ διαιρεῖται εἰς παράδεισον καὶ οἰκουμένην καὶ πέμτην καθ' ἣν ὁ ἄνθρωπος διαιρεῖται εἰς ἄρσεν καὶ θήλυ.<sup>319</sup>

La prima divisione è quella che divide la natura increata (ἀκτίστος φύσις) da quella assolutamente creata (τὴν κτιστὴν καθόλου φύσιν), che ha avuto l'essere attraverso un'origine [...]. La seconda divisione è quella per cui tutta la natura, che ha ricevuto l'essere da Dio perché è stata creata, si divide in realtà intelligibili e realtà sensibili (νοητά καὶ αἰσθητά). La terza è quella per cui la natura sensibile (ἡ αἰσθητή φύσις) si divide in cielo e terra abitata (οὐρανόν καὶ γῆν). La quarta è quella per cui la terra si divide in paradiso e terra abitata (παράδεισον καὶ οἰκουμένην); la quinta è quella per cui l'uomo, il quale è sopra tutte le cose, come un'officina capacissima di tenere unito l'universo (ὥσπερ τι τῶν ὅλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον), per suo mezzo, per forza di natura, media fra tutte le estremità, in ogni divisione, sì che con l'effetto benefico è stato posto conforme alla sua nascita come capo di tutti gli esseri: ebbene, l'uomo, si divide in maschio e femmina (ἄρσεν καὶ θήλυ).<sup>320</sup>

L'uomo, come attesta il racconto del Genesi<sup>321</sup>, in quanto creato per ultimo, dopo la terra e gli animali, costituisce, spiega Eriugena, la sintesi, anzi l'officina di tutte le cose create<sup>322</sup>. La sua natura, infatti, costituisce una *medietas* (gr. μεσοτήτες) tra la dimensione materiale e quella spirituale, pertanto, fu proprio a partire dalla creazione dell'uomo che si innescò il processo di riunificazione degli opposti e della natura stessa. Tuttavia il peccato impedì all'uomo di completare tale processo: infatti esso restò scisso in due realtà (maschio e femmina) divise sul piano spazio-tempo. Fu la venuta del Cristo che attuò la riunificazione per mezzo della Grazia divina e della resurrezione stessa<sup>323</sup>. Secondo Eriugena, quando il Cristo risorse, risorse con un corpo spiritualizzato, divinizzato e asessuato e in un modo che potremmo definire ubiquo, in quanto Cristo era contemporaneamente presente sia sul piano fisico dinanzi agli occhi dei suoi discepoli increduli, sia sul piano eterno e divino, in quanto riapparve nell'immagine che l'uomo possedeva

<sup>319</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, XXXVII, 221 B, PG 91, 1305 A-B.

<sup>320</sup> MORESCHINI, *Massimo il Confessore*, 454-455.

<sup>321</sup> Gen, 1, 27: << Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum ; masculum et feminam creavit eos.>>.

<sup>322</sup> *Officina omnium*. Tale espressione viene utilizzata spesso da Eriugena: cfr. *Periphyseon*, II, 530 D; III, 733 A; V, 893 C.

<sup>323</sup> *Periphyseon* (3) V, 894 A-896 A.

prima di compiere il peccato. Nel Cristo risorto, dunque, la natura umana scissa sul piano fisico e spazio-temporale, ritorna ad essere unificata e divinizzata. Infatti il Cristo risorto è prefigurazione dell'umanità che è ritornata a Dio:

Et hoc totum dominus et salvator noster Iesus Christus resurgendo a mortuis in se ipso et perfecit et exemplum omnium quae futura sunt praemonstravit.<sup>324</sup>

In tal modo si realizzeranno le parole che lo stesso Gesù Cristo pronunciò durante la sua predicazione terrena a proposito della condizione dell'umanità risorta: <<neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli in caelo>><sup>325</sup>. Inoltre, tale mistero, come spiega Massimo il Confessore<sup>326</sup>, e come lo stesso Eriugena condivide, è anche prefigurato nella Bibbia attraverso l'immagine delle torri costruite da Ozia a Gerusalemme:

La Bibbia ha detto che gli angoli delle torri rappresentano le differenze tra le creature che poi, per mezzo di Cristo, sono unificate. (Cristo) unificò infatti l'uomo eliminando proprio la distinzione in maschio e in femmina sul piano mistico e spirituale, e rese la natura umana libera dalle proprietà che, attraverso le passioni, sorgono in entrambi.

Secondo il Confessore, Cristo unificò anche il cielo e la terra e, alla fine dei tempi, riconurrà tutto il cosmo a Dio perfezionando e attuando quella mediazione –unificazione delle cose create nella quale l'uomo ha in parte fallito. Il fatto che l'uomo, come il Cristo risorto, sarà asessuato non deve stupire né impressionare il fedele: anche gli angeli, creature intelligibili, sono asessuati:

Si ergo angeli omni forma circumscripta carent, quid mirum homines, dum aequales angelis fuerint, omni sexu et formarum circumscriptione carituros? Neque enim aliter aequales eis erunt, neque hoc incredibile videtur.<sup>327</sup>

---

<sup>324</sup> *Ibidem*.

<sup>325</sup> Mt. 22, 30.

<sup>326</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, XLVIII, 65-68, PG 90, 436 AB:<< Γωνίας τυχόν εἶπεν ὁ λόγος τάς διὰ Χριστοῦ γεγενεμένας διαφορὰς τῶν διηρημένων κτισμάτων ἐνώσεις. "Ἦνωσε γάρ τὸν ἄνθρωπον τὴν κατὰ τό ἄρρεν καὶ θήλυ διαφορὰν τῷ πνευματικῶς ἀφελόμενος, καὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσιν ιδιωμάτων καταστήσας ἐπ' ἀμφοῖν ἐλεύθερον τὸν λόγον τῶς φύσεως. >>. Tale passo è riportato e tradotto da Eriugena in *Periphyseon* (3) V, 859 D. La traduzione italiana è mia.

<sup>327</sup> *Periphyseon* (3) V, 896 C.

Del resto, la Storia Sacra è ricca di episodi che vedono uomini santi (come ad esempio San Pietro, San Paolo e l'evangelista Giovanni) superare con la forza della loro contemplazione e con l'ausilio della Grazia divina i limiti della natura umana e fisica e penetrare nel mistero divino divenendo così "morti" al mondo e alle sue attrattive, unendosi agli angeli e a Dio stesso il quale, seguendo le parole di Dionigi l'Areopagita<sup>328</sup>, è una luce tenebrosa in quanto è al di là di ogni realtà fisica ed essenziale. L'uomo che penetra un tale mistero è già unificato e trasformato nella sua essenza proprio come lo saranno i suoi simili nel giorno della resurrezione. Pertanto, è la resurrezione a rappresentare il "ritorno" per eccellenza di tutta l'umanità al suo Dio Creatore. A questo punto del dialogo<sup>329</sup>, secondo Eriugena, è bene chiedersi in che modo, o meglio, in virtù di quale principio avverrà la resurrezione sulla quale si discute. Essa è il frutto di un processo naturale oppure è la conseguenza di un dono divino (ad esempio la Grazia) che permette all'uomo di essere divinizzato o, infine, è determinato dal concorso di entrambi i fenomeni? Per bocca del *magister* Eriugena confessa che in passato, essendo stato fortemente influenzato dal pensiero di San Paolo, riteneva che la resurrezione fosse solo un evento dovuto alla Grazia divina che operava una sorta di "miracolo" sovvertendo le leggi naturali<sup>330</sup>. In un secondo momento, invece, leggendo e meditando l'opera intitolata *Ancoratus*, scritta da Epifanio di Salamina<sup>331</sup>, capì che la resurrezione non è solo un fenomeno dovuto al *donum* della Grazia divina e della resurrezione di Cristo, bensì è essa stessa un processo naturale che è quotidianamente prefigurato dalla natura stessa. Infatti:

nullum enim miraculum in hoc mundo contra naturam deum fecisse legimus, sed causis naturalibus administrativis et effectricibus, iussu dei movente, factas esse quascumque virtutum theophanias divina narrat historia<sup>332</sup>.

La natura, infatti, ci fa contemplare e intuire la resurrezione finale dei corpi e delle anime per mezzo della rigenerazione delle piante e dei fiori, attraverso lo

<sup>328</sup> DIONYSIUS ARIOPAGITA, *De divinis nominibus*, I,5, PG III, 593 B-C.

<sup>329</sup> *Periphyseon* (3) V, 899 A-903 A.

<sup>330</sup> *Periphyseon* (3) V, 899 C: <<Hoc etiam putabam, audiens Apostolum dicentem quod deus verbum sit primitivae mortuorum. Haec erat mea de resurrectione mortuorum opinio. Sed postquam sancti Epiphanii episcopi Constantiae Cypri Anchuratum sermonem de fide legi magnique Gregorii Theologi De imagine disputationem, mutavi sententiam, ut illorum auctoritati consentiens meamque opinionem parui pendens, resurrectionem mortuorum naturali virtute futuram esse concederem>>.

<sup>331</sup> EPIPHANIUS, *Ancoratus*, PG 43, 172 Cs.

<sup>332</sup> *Periphyseon* (3) V, 902 C.

spettacolo della “rinascita” di alcune specie animali (come gli scarabei, le cavallette, e la mitica fenicie), oppure della ricrescita di alcune parti del nostro corpo (unghie, capelli, etc.) le quali, dopo essere morte, ricrescono con maggiore forza e resistenza<sup>333</sup>. In sintesi, tutto il cosmo è investito dal processo della rigenerazione, prefigurazione della resurrezione escatologica di tutto il creato in quanto esso risorgerà attraverso l’uomo che, come già detto, lo sintetizza e lo contiene come un microcosmo all’interno della sua natura corporea e spirituale. Con tali argomentazioni Eriugena esprime l’aspetto più profondo ed elevato del suo pensiero teologico: egli, infatti, comprende che la redenzione non coinvolge né può coinvolgere soltanto l’uomo. Esso costituisce, senza dubbio, la creatura più evoluta e intelligente, quella che, come conferma anche la Bibbia, è la più vicina e simile al suo Creatore. Tuttavia l’uomo è ontologicamente legato alla creazione scaturita anche essa dal λόγος divino, pertanto la sua restaurazione detta anche *apocatastasi* non può escludere quella del cosmo proprio in virtù del legame che l’Essere ha istituito tra l’umanità e il mondo<sup>334</sup>. Eriugena concretizza questa verità ricorrendo alla fortunata immagine della *ierarchia coelestis*, elaborata dalla teologia mistica di Dionigi l’Areopagita<sup>335</sup>. L’Essere, cioè la Causa suprema di tutto ciò che esiste, non è conoscibile nella sua vera natura la quale trascende ogni categoria di pensiero con le quali le creature intelligenti solitamente possono comprendere e interpretare i fenomeni della realtà sia sul piano intelligibile sia su quello sensibile. Tuttavia, l’Essere si manifesta per mezzo di una serie di gradazioni ontologiche che da quelle più spirituali, perché ad esso più vicine, discendono fino a quelle prossime alla dimensione fisica. L’Essere è ciò che l’intelligenza umana chiama e indica col nome di *Dio*. Esso si manifesta come una fitta e intricata rete di relazioni che determinano l’unità ontologica tra Creatore, creazione e creature. L’immagine della gerarchia celeste, secondo Scoto Eriugena, oltre che a rappresentare l’interrelazione tra Dio e le sue creature, possiede un ulteriore, profondo significato:

Interpretatio igitur Ierarchiae est, ad Deum, quantum possibile, similitudo et unitas, ipsum habens omnis sanctae et scientiae et actionis ducem, et ad suum divinissimum decorem immutabiliter

<sup>333</sup> *Periphyseon* (3) V, 899 D-901 D.

<sup>334</sup> Tale riflessione è espressa dall’autore a partire dal libro II del *Periphyseon*, nonché nell’*Homilia super prologum Iohannis*.

<sup>335</sup> DIONYSIUS ARIOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, PG III. Tale opera, oltre che essere tradotta, fu anche commentata dallo stesso Eriugena: cfr. *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, PL 122, 1044 C s.

quidam definiens, quantunque possibile reformans, suos laudatores agalmata divina perfecit, specula clarissima et munda, receptiva principalis luminis et divini radii, et indita quidem claritate sacra repleta, eamque iterum copiose in ea, quae sequuntur, declarantia, secundum divinas leges.<sup>336</sup>

La comunione ontologica, sul piano fenomenico, si manifesta, spiega Eriugena, come *Armonia Universale*. Giovanni Scoto Eriugena, infatti, riprende l'immagine di origine pitagorica del cosmo come armonia<sup>337</sup>. Concepire l'universo come armonia consente di poter contemplare la creazione come una magnifica e splendida Unità all'interno della quale l'intelletto umano può riconoscere e avvertire la presenza di Dio nonché vedere in atto la Provvidenza del *Logos* che non cessa mai di animare e di guidare l'intero creato (uomo compreso) al raggiungimento del suo fine supremo: la redenzione dal male e dal peccato. Tuttavia, la visione unitaria del cosmo rappresenta, in fondo, un obiettivo che solo l'uomo spirituale può raggiungere. Eriugena spiega<sup>338</sup> che non tutti sono in grado di elevare la propria mente alla visione unitaria e armonica dell' Essere: la maggior parte degli uomini, infatti, è cieca dinanzi allo splendore del mondo che si manifesta ai loro sensi corrotti dal Peccato. L'umanità che contempla il cosmo *iuxta exteriores sensibilia rerum species*<sup>339</sup> vede solo l'apparente caos provocato dalla molteplicità degli enti e dal loro incessante mutamento. Ciò induce la mente umana a pensare che il mondo sia retto dal Caso e che su di esso trionfi l'ingiustizia sul piano etico, visto che in esso sembrano avere la meglio il male, il dolore e la morte. L'uomo spirituale, invece, come scriveva l'apostolo Paolo, *omnia iudicat*<sup>340</sup>, cioè riesce a giudicare e a comprendere ogni realtà creata da Dio in quanto egli conosce le cose per mezzo delle *interiores rationes*, cioè per mezzo di quelle strutture ontologiche e divine chiamate anche Idee con le quali il *Logos* ha creato il mondo. Elevandosi alla loro conoscenza l'uomo diviene dunque *spiritualis* e comprende che *omnia unum sunt et vere et immutabiliter vivunt et subsistunt* cioè riesce ad attingere la visione unitaria e spirituale del creato, il quale realizza già in sé l'eternità in virtù del fatto che condivide un forte

---

<sup>336</sup> ERIUGENA, *Expos*, PL 122, 1044 C.

<sup>337</sup> Per la presenza di dottrine di origine pitagorica nell'opera di Scoto Eriugena: cfr.

BEIERWALTES, *Eriugena*, 181-196.

<sup>338</sup> *Periphyseon* (3) V, 970 B.

<sup>339</sup> *Ibidem*: << Non enim iuxta exteriores sensibilia rerum species[ scil. homo] discernit omnia, verum iuxta interiores earum rationes et incommutabiles occasiones principaliaque exempla, in quibus omnia simul sunt et unum sunt.>>.

<sup>340</sup> 1 Cor. 2, 15.



legame con il mondo divino ed ideale del quale esso è un riflesso<sup>341</sup>. Gli uomini spirituali comprendono *omnia in veritate*, riconoscendo in tal modo la razionalità e l'essenza del mondo<sup>342</sup>, il cui valore trascende ogni visione ed interpretazione dettata dalla superficialità e dalla parzialità tipiche di animi incapaci di assurgere alle vette di ciò che i *sapientes* di ogni tempo hanno chiamato contemplazione. Infatti, i veri contemplativi:

non enim de parte iudicant, sed de toto, quoniam neque intra partes totius neque intra ipsum totum comprehenduntur, sed supra totum eiusque partes altitudine contemplationis ascendunt.<sup>343</sup>

Ed è proprio in virtù di questo loro elevarsi alla contemplazione dell'armonia dell'Essere che gli uomini spirituali raggiungono la beatitudine e realizzano in sé stessi la visione del mondo ideale e divino. Questa concezione si ispira alla dottrina teandrica di Massimo il Confessore. Egli infatti, all'interno della sua opera maggiore, gli *Ambigua*, espone la sua visione dell'uomo come creatura capace di contemplare la natura secondo il λόγος divino<sup>344</sup>. Massimo il Confessore ritiene che ogni ente creato esista in virtù del fatto che esso partecipa di un determinato λόγος cioè di una struttura ontologica, chiamata anche modello, la quale è ideata all'interno del *Logos* supremo con il quale Dio ha creato tutte le cose. Quindi esistono tanti λόγοι quanti sono gli enti e le realtà create. Il fatto che dietro ogni creatura vi sia un modello ideale che ne determina l'esistenza oltre che la bontà e la purezza e, ancora, il fatto che ciascuno di questi paradigmi ontologici condivida con gli altri una comune origine dal *Logos* divino, spiega il perché dell'esistenza di un unico vincolo che lega tra loro tutte le cose, facendo della Creazione un'Unità compiuta e perfetta, un'armonia all'interno della quale il

---

<sup>341</sup> *Periphyseon* (3) V, 970 B.

<sup>342</sup> La comprensione e l'elevazione dell'uomo al mondo divino, per Eriugena, rappresenta un processo che deve iniziare a partire dalla purificazione della mente e dell'animo dalle passioni e dall'influenza delle realtà carnali che hanno reso *luculentiores* gli esseri umani: <<Oportet itaque, ut aestimo, purgandos quidem puros perfici omnino, et omni liberari dissimilitudinis confusione: illuminandos vero repleri divini luminis ad contemplativam habitudinem et virtutem in castissimis mentis oculis renovandos: ex imperfecto restaurandos participes fieri exploratorum sacrorum perfectivae scientiae [...]>>: ERIUGENA, *Expos.* PL 122, 1045 C.

<sup>343</sup> *Ibidem*.

<sup>344</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua* X, PG 91, 1136 D-1137 A: in questo passo Massimo il Confessore descrive la natura umana, definendola capace di conoscere e di praticare il Bene e, soprattutto, di elevarsi alle differenti contemplazioni del divino, le quali, partendo dall'osservazione della natura, innalzano la mente dell'uomo fino alla conoscenza del mondo spirituale e all'unione mistica con Dio.

divino e l'umano coesistono nel cuore dell'Essere<sup>345</sup>. Anche per il Confessore l'uomo spirituale e noetico è colui il quale riesce ad elevarsi alla contemplazione dell'armonia divina che anima il cosmo. In particolare, "uomo spirituale" è solo chi ha imparato ad unificare tutti i possibili livelli di contemplazione della natura in quello che consente alla fine di:

osservare la creazione soltanto sulla base dell'Unità, ovverosia della armoniosa composizione dell'Universo, e di vedere in questo modo solo il Logos creatore, che lega e stringe in modo ineffabile tutte le parti con il tutto e tra di loro al fine di produrre un unico mondo dagli enti così riuniti.<sup>346</sup>

Chi ha finalmente realizzato in sé questa visione beatificante dell'unità di tutte le cose in Dio diviene, secondo le parole dello stesso Massimo, un *Melchisedec*, cioè un uomo divinizzato, proprio perché ha reso eterno il suo essere attraverso la conoscenza dell'indistruttibilità di tutte le cose<sup>347</sup>. L'uomo *Melchisedec* è, in realtà, il vero "gnostico", cioè colui che ha realizzato la suprema conoscenza delle cose<sup>348</sup> e che, tramite essa, ha saputo trascendere il tempo e lo spazio, la vita e la morte, il divenire e la molteplicità, diventando simile al Figlio di Dio, privo di padre, privo di madre, senza genealogia, senza avere inizio dei giorni né fine della vita proprio come le Scritture narrano sul conto del celebre sacerdote biblico, amico del patriarca Abramo e sovrano del leggendario regno di Salem<sup>349</sup>. Melchisedec, infine, simboleggia l'uomo che, tramite la conoscenza illuminata, ha fatto ritorno a Dio.

Scoto Eriugena, dunque, proclama il futuro avvento del ritorno universale di tutti gli esseri a Dio tramite la mediazione dell'uomo-microcosmo. La sua, più che essere una congettura o una vana speranza, è bensì una fiduciosa certezza alimentata dalla fede nella *vera ratio*, che, come è stato detto, rappresenta il

---

<sup>345</sup> MORESCHINI, *Massimo il Confessore*, 28-32.

<sup>346</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua X*, PG 91, 1136 D-1137 A. La traduzione italiana è tratta da MORESCHINI, *Massimo il Confessore*, 278-279.

<sup>347</sup> *Ibidem*.

<sup>348</sup> Massimo il Confessore utilizza i nomi di alcuni celebri personaggi biblici per esprimere i differenti gradi di contemplazione del divino ai quali l'uomo è in grado di elevarsi. Tali livelli contemplativi sono i seguenti: Mosè, Giosuè, Abramo, Melchisedec. Il primo indica l'uomo che ha scoperto l'esistenza del mondo spirituale al di là di quello fisico e materiale, il secondo indica l'uomo che combatte contro le passioni al fine di elevarsi alla visione di Dio; il terzo simboleggia l'umanità che esce finalmente dalla terra del peccato e della materia, realizzando così in Melchisedec la contemplazione spirituale e suprema della natura divina: cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua X*, PG 91, 1108 A-1205 D, *passim*.

<sup>349</sup> Gen. 14, 17-24; Heb.5, 4-10. Sulla figura e la storia di Melchisedec: cfr. ATHANASIUS, *Historia de Melchisedec*, PG 26; IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De Melchisedec*, PG 48, 520.

*datum* concesso all'uomo dal *Logos* divino, mediante il quale l'umanità è resa partecipe non solo della salvezza universale, ma anche della stessa volontà divina che la destina alla dimensione dell'Eterno.

## **CAPITOLO QUARTO**

## LA DOTTRINA DELL'APOCATASTASI E LA CONCEZIONE DELL'OLTRETOMBA .

Dopo aver dimostrato la realtà e la razionalità del ritorno universale della Creazione e dell'umanità a Dio, maestro ed allievo pongono una nuova questione, quella la cui trattazione occupa la seconda metà del libro V<sup>350</sup>. La precedente dissertazione sul tema del *reditus* universale, condotta e sostenuta sia mediante la rielaborazione del pensiero teologico di Massimo il Confessore e di Dionigi l'Areopagita, sia mediante l'esegesi allegorica delle Sacre Scritture, ha sì persuaso e soddisfatto entrambi i due interlocutori, ma, al contempo, ha sollevato una nuova serie di interrogativi che necessitano di un'ulteriore trattazione. L'*alumnus* infatti, avendo udito il maestro parlare della salvezza universale del Creato e dell'umanità, introduce la nuova questione con i seguenti interrogativi:

Nonne consequens erit nullam aeternam mortem miseriae, nullam impiorum poenam remansuram? Quid enim in eis torquebitur, postquam tota natura, cuius boni et mali participes sunt, non solum omni morte atque malitia liberabitur, verum etiam in ipsum deum reverteretur?<sup>351</sup>

L'allievo comprende che la dottrina della salvezza dell'umanità precedentemente dimostrata, nonché il fatto che essa verrà ricondotta a Dio e trasformata nella natura spirituale comporta, sul piano logico e filosofico, l'esclusione delle punizioni e della dannazione che, invece, la tradizione religiosa e la Bibbia hanno da secoli tramandato. Infatti il giovane allievo sente il bisogno di ricordare al suo maestro i numerosi *supplicia* ai quali vanno incontro, secondo quanto è narrato dalle Scritture, le anime dei peccatori:

Ubi ergo aestus ille flammaram ignis aeterni, in quem severitas iustissimi iudicis malos missura est [...], ubi erit supplicium aeternum in quod ituri sunt impii, si nulla pars humanae naturae remanserit, quae aeterno supplicio obnoxia sit?<sup>352</sup>

---

<sup>350</sup> *Periphyseon* (3) V, 921 C-1021B.

<sup>351</sup> *Periphyseon* (3) V, 921 C.

<sup>352</sup> *Periphyseon* (3) V, 921D.

Se, alla fine dei tempi, Dio attraverso il Logos-Cristo riconurrà tutto a sé, nell'unità originaria dello Spirito, dove andranno a finire le anime dei dannati? Il fatto che, come sosteneva l'apostolo Paolo, dopo la fine del mondo, Dio sarà *omnia in omnibus*<sup>353</sup> non annulla l'idea che ci sarà per i malvagi e per i peccatori un luogo chiamato Inferno, dove le anime cattive verranno punite e tenute così separate da Dio? La concezione estremamente raffinata sul piano teologico e spirituale di un Dio come Essere che prima si manifesta creando il mondo e le sue creature (θεοφανίζεν) e poi, alla fine dei tempi, le ricapitola nuovamente in sé, salvandole così dalla caducità e dalla morte tipiche della dimensione fenomenica, non potrebbe, sul piano etico, rivelarsi invece dannosa a fronte di una concezione della fede e della religione che determina pene o retribuzioni a seconda di come ogni singolo uomo ha condotto la propria esistenza? Inoltre, la dottrina della salvezza universale di tutte le creature non rischierebbe di compromettere il valore e il significato della Redenzione operata da Cristo con la sua morte e resurrezione che, secondo la tradizione religiosa, è avvenuta unicamente a vantaggio dell'Umanità? Scoto Eriugena mostra una profonda consapevolezza di quanto scomoda e rischiosa possa essere la sua dottrina soteriologica; tuttavia egli è fiducioso che anche questa volta la *vera ratio* lo aiuterà nel dimostrare la fondatezza di quanto dirà<sup>354</sup>. A mio modesto giudizio, l'obiettivo principale che Eriugena vuole perseguire è quello di salvaguardare innanzi tutto il valore di ciò che le Scritture hanno insegnato agli uomini su quanto avverrà a loro alla fine dei tempi. Per l'autore, infatti, la Bibbia non mente quando parla dell'Inferno e del destino dei malvagi, tuttavia è necessario prima chiarire il senso e il significato dell'origine e della presenza del Male all'interno del Creato<sup>355</sup>. Eriugena, ispirandosi alle parole dell'apostolo Paolo<sup>356</sup>, sostiene la teoria secondo la quale

---

<sup>353</sup> 1Cor,15,28.

<sup>354</sup> *Periphyseon* (3) V, 922 A: << Si vero quis asseruerit partem humanae naturae in deum redituram, partem in poenis semper mansuram, quanta incommoda veraeque rationi reluctantia assertionem eius consequetur? Cogetur siquidem fateri deum verbum non totam humanam naturam sed partem eius sumpsisse, ac per hoc neque totum humanum genus salvare voluisse nec salvasse. Quod absurdum est credere.>>.

<sup>355</sup> *Periphyseon* (3) V, 926 B.

<sup>356</sup> Act. 17,28: <<In ipso enim vivimus et movemur et sumus, sicut et quidam vestrum poetarum dixerunt: "Ipsius enim et genus sumus".>>. E' opportuno segnalare, a questo proposito, il grande debito che Eriugena ha nei confronti del pensiero paolino. In particolare, della produzione dell'apostolo, il pensatore irlandese cita spesso sia il discorso areopagitico sia la prima lettera ai Corinzi, nei quali emerge l'immagine di Dio che, con il suo Spirito, vivifica e avvolge l'intera creazione, riconducendola, alla fine dei tempi, nell'unità originaria. Eriugena, infatti, interpreta questi passi paolini alla luce della mistica dionisiana, trovando in tal modo un'autorevole conferma a favore delle sue teorie.

ogni essere è e vive in Dio proprio in virtù del fatto che esso è stato da Lui creato. Dio, infatti, secondo le Scritture, conobbe tutto il Creato con la sua prescienza ancor prima di crearlo e di manifestarlo nel tempo e nello spazio. In quanto è fonte suprema del Bene, Dio non può aver creato nulla di cattivo e di malvagio. Il Male ebbe origine dall'errato tentativo dell'uomo di raggiungere la beatitudine divina seguendo però le passioni irrazionali e rendendosi così schiavo dei vizi.<sup>357</sup> Secondo Eriugena quando, alla fine dei tempi, ricondurrà tutto a sé, Dio eliminerà solo ciò che Esso non ha creato, tuttavia saprà imporre una giusta punizione per coloro che seguirono il Male. In altre parole, il Male, in quanto realtà non creata da Dio, sarà eliminato e, tramite tale eliminazione, le anime peccatrici soffriranno per la sua assenza, essendosi assuefatte al suo nocivo influsso.<sup>358</sup> Incapaci di gustare e di comprendere il vero Bene, cioè Dio, esse soffriranno per il male compiuto. L'incarnazione e la resurrezione del Cristo hanno sì salvato tutta l'umanità dalla Morte e dal Peccato, tuttavia non impediranno ai malvagi di soffrire per ciò che essi hanno compiuto nella loro esistenza terrena. Il Male verrà dunque annientato, Dio è la morte stessa del Male così come lo è il Cristo risorto il quale, durante la sua vita terrena, scacciò i demoni e sconfisse più volte Satana.<sup>359</sup> Quest'ultimo, in quanto autore del Male non sarà in Dio, mentre tutti coloro che condussero santamente la loro vita vedranno Dio e "moriranno" in Lui. A questo punto del dialogo<sup>360</sup>, Eriugena introduce le parole di una nuova *auctoritas* del passato al fine di confermare quanto sta argomentando, dimostrando in tal modo che le sue teorie non sono per niente nuove e inaudite, e che, anzi, esse si rifanno ad una tradizione filosofica e teologica antica e perciò autorevole. L'autore che Eriugena introduce è Origene di Alessandria (185-250 d.C.), il grande teologo che con il suo pensiero, ispirato in buona parte a quello neoplatonico, dominò in modo incontrastato la cultura filosofica del cristianesimo dei primi secoli fino al secondo concilio di Costantinopoli del 553 d.C., allorché

---

<sup>357</sup> Tale teoria fu condivisa anche da S. Agostino, secondo il quale, Dio non ha creato nulla di cattivo e di malvagio, poiché il Male è frutto della libera scelta operata dalla volontà corrotta dell'uomo: cfr. *De vera religione*, XII, 25; XIV, 27 ; XVI, 32; XX, 38, NBA, VI, 51-67. Per Eriugena, come anche per il Padre di Ipbona, tutto ciò che esiste è buono in quanto frutto dell'Armonia divina e della sua sapienza: cfr. *Periphyseon* (3) V, 933 B-934C. Per una più distesa trattazione, centrale nel pensiero eriugeniano, di questo tema: cfr. BEIERWALTES, *Eriugena* 181-196.

<sup>358</sup> *Periphyseon* (3) V, 936 A s.

<sup>359</sup> *Periphyseon* (3) V, 926 D-927 A: <<Divina siquidem bonitas consumet malitiam, aeterna vita absorbebit mortem, beatitudo miseriam. Scriptum est enim: "Ero mors tua, o mors, et morsus tuus o inferne">>.

<sup>360</sup> *Periphyseon* (3) V, 926 A-930 B.

l'imperatore d'Oriente Giustiniano dichiarò eretiche le sue teorie. Senza dubbio Eriugena conosceva il giudizio che, ancora nella sua epoca, incombeva negativamente sulle opere di Origene, ma, nonostante ciò, le sue convinzioni teologiche lo spingono ad abbracciare con favore le dottrine del filosofo alessandrino.<sup>361</sup> In particolare, Eriugena cita alcuni passi tratti dall'*opus maius* del grande teologo, l'opera monumentale che nel mondo latino era conosciuta con il titolo di *De Principiis* ( gr. Περὶ τῶν ἀρχῶν )<sup>362</sup> e che nel IV secolo fu tradotta e divulgata in Occidente da Rufino di Aquilea, discepolo di San Girolamo. Ritengo probabile che Eriugena abbia conosciuto e letto l'opera del grande teologo alessandrino proprio grazie alla traduzione latina di Rufino, divenuta poi classica per tutto il Medioevo, dal momento che non abbiamo testimonianze che attestino che, accanto ai lavori di traduzione dei testi patristici greci, egli abbia eseguito anche una traduzione dell'opera di Origene.

Del *De Principiis* Scoto Eriugena cita il passo nel quale viene esposta la teoria dell'*apocatastasi*.<sup>363</sup> Essa afferma che Dio, alla fine dei tempi, ricapitolando l'intero Creato in sé stesso, lo restaurerà in quella dimensione pura e spirituale che esso aveva prima del Peccato restituendo così all'uomo la sua immagine divina in tutto il suo originario splendore. Sia Origene sia Scoto Eriugena, infatti, credono alle parole dell'apostolo Paolo, il quale, nel comunicare alla comunità cristiana di Corinto le sue idee escatologiche, afferma che, alla fine dei tempi, Dio sarà *omnia in omnibus*<sup>364</sup>. Questo versetto paolino esprime, secondo i due pensatori, la volontà divina di ripristinare l'originaria Unità dell'Essere che, secondo la logica neoplatonica, è stata divisa in vista della Creazione del mondo fisico soggetto alla molteplicità e al divenire. Del resto, l'idea di una restaurazione universale è presente già nella cristologia dello stesso Paolo di Tarso, il quale in un altro luogo

---

<sup>361</sup> La presenza del pensiero origeniano, all'interno della produzione teologica dell'Eriugena, è già attestata all'interno della sua prima opera intitolata *De Praedestinatione*, (cfr. I,8; II,10,4) composta tra gli anni 850-851. Proprio la presenza di Origene all'interno del testo fece piovere sul nostro una serie di pesanti accuse, come attestano le numerose opere *Contra Eriugenan* scritte in questo periodo, per la cui consultazione rimando il lettore ai volumi CXV, CXIX, CXXV della *Patrologia Latina*.

<sup>362</sup> Sul pensiero di Origene, sulla fortuna e traduzione del *De principiis* in Occidente cfr: G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène*, Lille, 1923; J. DANÉLOU, *Origène*, PARIS, 1948; H. CORNELIS, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, Paris, 1957; H.U.V. BALTHASAR, *Parole et pensée chez Origène*, Paris, 1959.

<sup>363</sup> *De Principiis* III,6,2-5, PG 11, 160. Tale passo è riportato dall'Eriugena in *Periphyseon*, V, 929 A-B.

<sup>364</sup> 1Cor.15,28: << Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc ipse Filius subiectus erit illi, qui sibi subiecit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus. >>.



del suo epistolario<sup>365</sup>, interpreta la crocifissione di Cristo come il modo attraverso il quale Dio ha ricapitolato tutte le realtà del Cielo e della terra in sé: “ανακεφαλαιώσασθαι τά πάντα εν τῷ Χριστῷ τά ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τά ἐπὶ τῆς γῆς εν αὐτῷ”. Per Eriugena l’espressione *Deus erit omnia in omnibus*, interpretata alla luce del pensiero di Origene, significa che l’umanità verrà interamente divinizzata (e quindi salvata) e non vedrà, non gusterà, non percepirà nient’altro se non Dio, poiché lo contemplerà rispecchiato in ogni cosa.<sup>366</sup> Tuttavia, saranno solo i Santi a poter vedere il suo volto sublime, mentre nella vita terrena essi scorgevano la presenza divina di riflesso, come attraverso uno specchio.<sup>367</sup> Il ritorno a Dio e, quindi, la fine del mondo costituiranno l’Epifania suprema del divino all’Umanità. Detto questo, Eriugena ritiene opportuno aggiungere una precisazione: quando si dice che Dio cancellerà il Male non si vuole con ciò affermare che Egli distruggerà i malvagi o coloro che compiono il Male nella loro vita: Dio, infatti, non distrugge l’essenza di nessuno!<sup>368</sup> Infatti le parole della Bibbia che esprimono la distruzione e la morte dei malvagi vanno interpretate alla luce dello Spirito. Dio, dice Eriugena, non distruggerà i demoni né eliminerà i malvagi. Questi sono pur sempre sue creature e in quanto tali sono indistruttibili poiché Dio non distrugge ciò che ha egli stesso creato.<sup>369</sup> Il loro essere demoni o uomini non sarà annullato. Ciò che invece Dio eliminerà è il Male che ha contaminato la loro natura pervertendola.<sup>370</sup> Per Eriugena il Male, come anche per Agostino, è non-Essere in quanto esso è negazione dell’Essere supremo che è il Bene e quindi Dio. Il Male, perciò, non è un’entità a sé stante, o un secondo Dio.

<sup>365</sup> Eph. I,9: << [...] notum faciens nobis mysterium voluntatis suae, secundum beneplacitum eius, quod proposuit in eo, in dispensationem plenitudinis temporum: recapitulare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra, in ipso.>>.

<sup>366</sup> *Periphyseon* (3) V, 929 C.

<sup>367</sup> Altra importante espressione del pensiero paolino (cfr. 1Cor.13,12:<< Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc conosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum>>.) che Eriugena non manca di citare allorché vuole rappresentare la condizione di temporanea incomprensione da parte dell’uomo del mistero della natura divina, la quale si svelerà solo quando la creazione verrà ricapitolata nell’Unità dello Spirito.

<sup>368</sup> Eriugena ribadisce spesso questo concetto: secondo lui, ogni creatura, in quanto creata da Dio è buona (cfr. Gen. I,25), pertanto dalla bontà della Creazione non può derivare il Male cfr. *Periphyseon* (3) V, 933B : <<Omne quippe quod ab eo creatum est, bonum est; non enim ex bono malum fieri potest>>. Ancora una volta è opportuno ricordare il debito che Eriugena ha verso il pensiero agostiniano cfr. *De vera religione* 16,32, NBA, VI, 58 : *nulla substantia malum est*.

<sup>369</sup> *Periphyseon* (3) V, 935 A

<sup>370</sup> *Ibidem* : <<Vidisti ergo quod natura daemonum et bona sit et a summo bono facta, et quod non secundum quod sunt, sed secundum quod non sunt mali dicuntur. Ac per hoc naturali necessitate sequitur quod in eis est a summo deo factum solummodo in eis permansurum, nullomodoque puniendum, quod autem ex deo non est (hoc est illorum malitia) perituum, ne in aliqua creatura, sive humana sive angelica, malitia fieri possit perpetua et bonitati coeterna>>.

Esso rappresenta, invece, l'impulso irrazionale e peccaminoso che si origina dall'errore umano. Il Male è il frutto di una volontà sviata dall'ignoranza e dalle passioni animalesche le quali, mentre sono lodevoli negli animali, sono invece da biasimare nell'uomo<sup>371</sup>. In quanto impulso contrario all'essenza razionale dell'uomo e di tutte le creature fatte da Dio, il Male verrà cancellato liberando così l'essenza degli esseri da esso sviati dal vincolo della sua schiavitù. Quando il Cosmo tornerà all'Unità divina il Male cesserà e i demoni e gli uomini torneranno liberi nella loro essenza di creature fatte a immagine e somiglianza di Dio. Infatti, né il Male né il Peccato possono eliminare o annullare l'origine e la parentela divina degli esseri viventi.<sup>372</sup> Ancora una volta, però, Eriugena fa esprimere al personaggio dell'*alumnus*<sup>373</sup> le proprie perplessità riguardo la teoria dell'*apocatastasi* e la questione concernente il problema delle punizioni infernali descritte dalle Scritture. La Bibbia, infatti, parla di un fuoco eterno, di vermi che roderanno il corpo dei malvagi, di un lago di zolfo bollente in cui il Male verrà gettato e tormentato. Sono forse false queste parole oppure hanno un qualche fondamento di verità? Esiste un "luogo" della Terra chiamato Inferno e riservato alla punizione dei malvagi? Se ammettessimo ciò, spiega Eriugena, allora dovremmo concludere che non tutto il mondo verrà salvato in quanto una parte di esso verrebbe condannato al supplizio eterno come luogo per punire i cattivi!<sup>374</sup> Il che è in contraddizione con quanto detto in precedenza a proposito del valore cosmico ed universale della Salvezza operata da Cristo. E stato detto che Dio non eliminerà l'essenza di nessuno e che non distruggerà il Male in quanto non è stato da Lui creato. Tuttavia coloro che, compiuto il male nella loro esistenza terrena, torneranno a Dio, soffriranno nella loro coscienza per il ricordo dei peccati commessi e, soprattutto, per l'impossibilità di ricommetterli! Nel regno dello Spirito il peccatore verrà tormentato dall'azione salvifica della Grazia la quale è proprio quel fuoco tormentatore di cui parlano metaforicamente le Scritture. La Grazia, infatti, mentre beatifica coloro che in vita si sforzarono di elevarsi alla

---

<sup>371</sup> *Periphyseon*, (3) V, 967 B-C. Tale osservazione si ispira ai seguenti brani di Gregorio di Nissa e di Dionigi l'Areopagita: *De imagine*, 18, PG 44, 193 B-C: << καὶ τὰ καθ' ἑκάστον πάντα της κτηνώδους αλογίας αφορμηθέντα διὰ της πονηρας του νου χρήσεως κακία ἐγένετο>> *De celesti hierarchia*, 15,8, PG 3, 336 D-337 B: << Καὶ τὴν μὲν λέοντος μορφήν ἐμφαίνειν οἰητόν τό ηγεμονικόν καὶ ρωμαλέον καὶ ἀδάμαστον [...]>>.

<sup>372</sup> *Periphyseon* (3)V, 930 C-935 B.

<sup>373</sup> *Periphyseon* (3) V, 935C-941B.

<sup>374</sup> *Periphyseon* (3) V, 922 A: <<Cogetur siquidem fateri deum verbum non totam humanam naturam sed partem eius sumpsisse, ac per hoc neque totum humanum genus salvare evoluisse nec salvasse. Quod absurdum est credere>>.

contemplazione divina, rivelando loro le profondità del mistero divino, tormenta invece coloro che, inclinando ancora al Male, si trovano nell'impossibilità di compierlo in quanto sono "incatenati" dalla potenza dello Spirito divino.<sup>375</sup> La loro sofferenza sarà tutta di natura psichica ed interiore, non vi saranno pene corporali dal momento che il corpo verrà trasmutato in spirito e divinizzato.<sup>376</sup> Inoltre è sciocco attribuire a Dio un'ira vendicatrice in quanto Egli è privo di passioni e, essendo Sommo Essere inconoscibile, non è rappresentabile attraverso fattezze e sentimenti umani. Egli infatti è al di là di tutto ed infinito<sup>377</sup>. Infine, Dio non punisce le sue creature, anzi, le libera definitivamente dalla schiavitù del Peccato e della corruzione fisica. Scoto Eriugena, tuttavia, riconosce, al termine di questa argomentazione, il fatto che è impossibile capire precisamente cosa Dio farà alla fine dei tempi e in che modo verrà attuata la punizione dei malvagi e dei demoni: la ragione umana, infatti, riconosce umilmente il proprio limite e decide perciò di tacere su tale questione, attendendo fiduciosa l'intervento della Grazia divina<sup>378</sup> la quale, solo nel silenzio dell'intelletto e nell'attesa della fede, rivela i suoi più grandi misteri:

illam obscuritatem silentio honorificamus, ne forte quae extra nos sunt quaerere conantes plus cadere in errorem quam ascendere in veritatem nos contingat. Proinde quod extra nos non est (naturam nostram dico) duce deo quaerere debemus<sup>379</sup>.

<sup>375</sup> *Periphyseon* (3) V, 938D-939 A: <<Aut enim inconcussa iustissimorum eius iudiciorum severitas, qua puniri sinit in impiis inrevocabiliter quod non fecit, aut ineffabilis et supernaturalis eius gratia, qua quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui" deificat ac super omnia exaltat [...]>>.

<sup>376</sup> *Ibidem*: <<Spiritualiter enim futura impiorum tormenta intelligenda sunt>>.

<sup>377</sup> Eriugena, per definire la natura divina, adopera l'aggettivo *superessentialis* che traduce alla lettera il termine greco υπερουσιος (cfr. *Periphyseon* I, 459) la cui presenza è attestata negli scritti appartenenti al *Corpus Areopagiticum*. All'interno del *Periphyseon* Eriugena impiega tale aggettivo, esprimendo la natura sublime ed ineffabile di Dio, unito a vocaboli come *magnitudo* (I,509), *essentia* (I,509), *natura* (I,522), *existentia* (II,615), *bonitas* (III,619), *causa* (III,632), *unitas* (V,899) e, ovviamente, *divinitas* (III,642; V, 903).

<sup>378</sup> Questo aspetto del pensiero di Eriugena non va interpretato come un atteggiamento di agnosticismo, come per secoli si è erroneamente fatto, facendo quindi di Scoto Eriugena una sorta di precursore di Kant o di Potter (cfr. MAZZARELLA, *Il Pensiero*, 41-67). Ricordiamo che Eriugena, seguendo il pensiero dei Padri della Chiesa, ritiene che l'uomo sia in grado di realizzare una piena conoscenza di Dio solo attraverso l'illuminazione dell'intelletto ispirata dalla Grazia e dalla Fede. Numerosi sono i passi del *Periphyseon* in cui l'autore dichiara ripetutamente questa sua convinzione. Mi limiterò a citare quelli più rilevanti: <<Et nisi ipsa lux mentium nobis revelaverit, nostrae ratiocinationis studium ad eam revelandam nihil proficiet>> (II,601 C); <<Aderit lux mentium quae illuminat abscondita tenebrarum, aperti obstrusa, incognita revelat, fugitiva revocat>> (III,678 A); <<quantum divinae veritatis radium aciem nostrae mentis in divina mysteria permiserit ascendere>>. (V, 924 D).

<sup>379</sup> *Periphyseon* (3)V, 941 B.

Proseguendo il dialogo, Eriugena fa compiere al *magister* una breve dissertazione sulla natura umana<sup>380</sup>. Essa, essendo stata creata ad immagine e somiglianza di Dio, costituisce una realtà di natura ideale, eterna ed universale che il Creatore distribuì a tutti gli uomini, buoni e cattivi. La presenza dell'immagine divina nell'anima accomuna tutti gli esseri umani, benché poi essi si differenzino per le caratteristiche accidentali e contingenti create nella dimensione fisica spazio-temporale. Secondo Eriugena, quando verrà la fine del mondo, questa immagine universale verrà finalmente liberata dalla materia ed emergerà in tutto il suo splendore. Essa è come l'aria la quale penetra in ogni cosa e in ogni essere per vivificare l'organismo attraverso l'accensione del fuoco vitale. L'aria, infatti, può essere limpida e pura (come quando essa forma nell'etere le nuvole o come quando soffia sulle alte vette dei monti), oppure spessa e pesante (come quando raccoglie i vapori esalati dalla terra umida o come quando genera le nubi oscure), tuttavia essa resta sempre aria senza perdere le caratteristiche della sua essenza. Lo stesso ragionamento vale per l'immagine universale e divina dell'uomo: essa può risplendere pura e luminosa negli uomini santi e contemplativi oppure essere oscurata ed appesantita negli uomini peccatori e malvagi, tuttavia niente può alterare o annientare la sua essenza e il suo potere divino. Nel tempo della resurrezione essa emergerà dal mondo e ritornerà a Dio dove sarà del tutto glorificata.<sup>381</sup> Nonostante ciò, essa ricondurrà a Dio anche le singole volontà degli uomini, le quali verranno castigate o premiate a seconda della loro passata condotta terrena. Infatti quando l'anima vive nel corpo terreno, essa esercita la sua volontà o nell'acquisto e nell'esercizio delle virtù o nel desiderio e nel possesso delle realtà terrene e materiali. Nel desiderare la virtù oppure il vizio la volontà è attirata dalle rappresentazioni mentali degli oggetti concupiti (*phantasiae*)<sup>382</sup> le quali non solo la domineranno e la influenzeranno per

---

<sup>380</sup> *Periphyseon*, (3) V, 942C.

<sup>381</sup> *Ibidem*: << Est autem causa eius summa ac sola per se bonitas, cui simillima est humanitas >>.

<sup>382</sup> Il termine *phantasia* è utilizzato da Eriugena a partire da *Periphyseon* (1) II, 573A-577 in contrapposizione alla parola *theophania*, che designa, invece, il manifestarsi del divino attraverso la creazione degli enti cfr: *Periphyseon* (1) III, 633B: <<omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, id est divina apparitio, potest appellari>>. Il vocabolo *phantasia* è di origine greca e risale alla filosofia stoica. Essa è interscambiabile con i termini φανταστικόν e φάντασμα. Secondo un noto frammento di Aezio (Plac.IV,12,1= *Doxographi Graeci*, ed. H. DIELS, Berlin, 1958, 444.) il termine φαντασία designa: << Φανταστικόν δέ ἐστι διάκενος εκλυσμός πάθος ἐν τέ ψυχῇ ἀπ'οὐδενός φανταστοῦ γινόμενον[...]>> ,<<Un'affezione che si verifica nell'anima in assenza di un oggetto, come se uno tendesse le mani verso una battaglia di ombre o verso vuote forme. Di conseguenza, mentre alle rappresentazioni (φαντασίαι) soggiace un oggetto reale, alle immaginazioni non corrisponde nulla.>> (trad. mia). Tale termine verrà poi impiegato dal pensiero patristico per indicare l'immagine mentale di un oggetto o di qualunque realtà materiale che

tutta la vita terrena, ma la seguiranno anche quando essa farà ritorno a Dio. Tale ritorno, come già è stato detto, comporterà l'annullamento del Male con tutti i suoi vizi e le passioni e, soprattutto, verrà annientata ogni realtà materiale, una volta che si sarà affermato il completo dominio di Dio. A questo punto, l'anima del peccatore, sollecitata dalle rappresentazioni sensibili e dal ricordo delle realtà materiali impresse nella mente, tenterà di raggiungerle e di impossessarsene, ma resterà delusa in quanto né potrà ottenerle né potrà soddisfare la sua brama. Ciò la tormenterà spingendola ad inseguire fantasmi e illusioni di realtà ormai inesistenti.<sup>383</sup> Invece l'anima del giusto e del contemplativo godrà delle *theophaniae* celesti e spirituali che le faranno pregustare le gioie della contemplazione divina. Ecco perché bisogna, come dice la Bibbia, conoscere se stessi<sup>384</sup>, poiché è solo conoscendo la propria natura di esseri fatti ad immagine e somiglianza di Dio che si comprende qual è la nostra meta e qual è la vera gioia per l'umanità. Tale gioia consiste nella visione di Dio. Esso ci accoglierà dentro di sé, ci libererà dalla schiavitù della morte e del peccato, ci ridonerà l'eternità e la divinità della nostra immagine primigenia, tuttavia punirà nelle singole volontà (nel modo precedentemente spiegato) il male compiuto durante l'esistenza terrena. Il modo in cui Dio salverà l'umanità peccatrice punendola contemporaneamente rappresenta una realtà che esula dalla limitata comprensione umana. Ancora una volta, spiega Eriugena, è opportuno far tacere l'intelletto ed attendere l'illuminazione dalla Grazia divina. In realtà, Eriugena era ben consapevole delle aporie che la dottrina dell'*apocatastasi* poteva generare.<sup>385</sup> Il mistico irlandese, infatti, esprimeva spesso la convinzione di non volersi

---

suscita il peccato e fomenta le passioni dell'animo umano cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate* VIII,6; XI,5,8, NBA, IV, 343-349, 441; *De Musica*, VI,11,32, NBA, III, 673, e MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, XVI, 4, 27-30, PG 91, 1221C-1224 A.

<sup>383</sup> E doveroso osservare che questa interpretazione dell'Inferno come eterno tormento mentale del peccatore per mezzo delle *phantasiae* non è sempre sostenuta con coerenza dall'autore. Infatti, all'interno della raccolta poetica intitolata *Carmina*, in un inno pasquale dedicato al Cristo Salvatore (*Carmina*, II ,2,405 PL 122, 1060 B), Eriugena immagina che, alla fine dei tempi, quando il Redentore ritornerà per giudicare la terra e per sconfiggere per sempre il Male, tutti i peccati e le *phantasiae* saranno annientati definitivamente.

<sup>384</sup> Deut. 4, 9; 8, 11. Ricordiamo che Eriugena identifica il motto delfico “γνῶθι σαυτόν” con il comandamento biblico “attende tibi ipsi”. Il primo ad aver compiuto tale identificazione fu Basilio di Cesarea, cfr: *Homilia in illud “Attende tibi ipsi”*, PG 31, 197C- 217B. Tuttavia ricordiamo che la ripresa del motto delfico in ambito teologico cristiano fu eseguita da Origene: cfr. ORIGENES, *Scholia in Canticum Canticorum*, 59-60, PG 17, 254: << Τό πολυθρύλλετον δέ παρ'Ελλησιν επίφθεγμα προεὶληπται παραδοθέν τῷ σοφῷ Σολομώντι, τό γνωθι σαυτόν. Καθ'ην ἀπελείται νύν ἡ ψυχὴ πάρα τοῦ εἰκόνα θεοῦ φυλάξει κάλλος[...]

>>>  
<sup>385</sup> MAZZARELLA, *Il Pensiero*, 158-159.

allontanare dalla *simplicitas fidei catholicae*<sup>386</sup>: a dispetto delle numerose accuse di eresia formulate contro di lui dai suoi contemporanei, Eriugena si considerò sempre un intellettuale fedele alla Chiesa e ai dogmi da essa professati.<sup>387</sup> La dottrina dell'*apocatastasi*, per quanto accattivante ed illuminante potesse essere sul piano filosofico e teologico, rischiava tuttavia di condurre i suoi sostenitori a delle idee non poco nocive per quanto atteneva la questione afferente la credenza nella punizione dei malvagi nell'aldilà. Eriugena ha vissuto il medesimo dramma di coscienza della sua *auctoritas* Origene, il quale fu spesso tormentato dal problema concernente l'esistenza dell'Inferno, tanto da non riuscire ad elaborare una teoria definitiva sulla punizione dei malvagi<sup>388</sup>. All'interno del *De principiis*, ad esempio, Origene parla di una sorta di legge del contrappasso che attende i peccatori, tanto da far configurare l'Inferno come una città all'interno della quale i malvagi sono collocati in posti diversi, secondo l'analogia dei loro peccati<sup>389</sup>. Nel *Commentum in Mattheum*, invece, Origene interpreta l'Inferno non più come un luogo di pene, bensì come una dimensione mentale, uno stato di coscienza che affligge il peccatore con il ricordo e le immagini delle azioni cattive compiute in vita<sup>390</sup>. Origene paragona l'effetto di questo rimembrare il peccato al fuoco devastatore di Isaia<sup>391</sup>. Diversamente, in un altro testo, il teologo alessandrino ritorna a parlare di un inferno fisico con pene corporali, dove ciò che davvero affligge l'anima peccatrice è l'impossibilità di conoscere l'essenza divina<sup>392</sup>. L'*apocatastasi*, dunque, pur professando il ritorno di tutte le cose (peccatori compresi) a Dio nonché la reintegrazione della loro natura nella originaria

<sup>386</sup> *Periphyseon* (3)V, 997 B.

<sup>387</sup> A distanza di mezzo secolo, trovo ancora di grande attualità il giudizio con il quale il Mazzarella concludeva il suo saggio interpretativo su Giovanni Scoto Eriugena: <<Egli [scil. Eriugena] volle ripensare il Neoplatonismo alla luce dell'intuizione cristiana, ma questo suo grande sforzo non raggiunse lo scopo [...]. Per questo motivo, per l'impossibilità cioè di costruire una *Weltanschauung* cristiana su base neoplatonica, Scoto Eriugena rimase un grande isolato.>>. Cfr. MAZZARELLA, *Il Pensiero*, 175-176.

<sup>388</sup> SIMONETTI, *Origene*, 82-84. Trovandosi ad operare in una situazione storico-culturale ancora di transizione per il Cristianesimo, Origene non riuscì a formulare un pensiero teologico coerente e organico: l'influsso dell'ellenismo, infatti, era ancora molto forte e, inoltre, la varietà e l'influenza delle correnti teologiche e religiose erano tali da impedire una risoluzione definitiva e univoca dei numerosi problemi filosofici e teologici che la ragione, animata dalla fede, suscitava nella coscienza dei pensatori e degli intellettuali dell'epoca. Sulla formazione del pensiero escatologico di Origene, infatti, influirono molto le dottrine di Filone alessandrino, il pensiero neoplatonico, lo gnosticismo nonché gli insegnamenti di Ammonio Sacca e del padre Leonida.

<sup>389</sup> *De Principiis*, IV,3,10, PG 11, 140: κατὰ αναλογίαν αμαρτημάτων.

<sup>390</sup> *Commentarius in Mattheum*, XVII,30, PG 13, 1567-1570.

<sup>391</sup> Is. 10,17: << Santificabo eam [ scil. Ierusalem] in igne ardente, et devorabit sicut foenum materiem>>.

<sup>392</sup> *Homeliae in Leviticum*, 9,7;14,3, PG 12, 517-518; 554-555.

condizione spirituale, non escludeva tuttavia l'idea della punizione per coloro che avevano seguito il Male. In conclusione, ciò che tormentava profondamente Eriugena era il bisogno di riformulare l'innegabile concezione dell'Inferno alla luce di una visione più spirituale e metafisica di Dio. All'interno del *Periphyseon* questa problematica emerge proprio allorché, maestro ed alunno, nel tentativo di dimostrare il ritorno universale dell'umanità a Dio con argomentazioni desunte dall'ontologia mistica di Dionigi l'Areopagita, prendono coscienza del fatto che le loro argomentazioni necessitano di un confronto serrato con le dottrine professate dalla tradizione patristica latina capeggiata da S. Agostino<sup>393</sup>. I Padri, infatti, ispirandosi alle suggestive immagini bibliche della Geenna e del lago di zolfo descritto dal libro dell'*Apocalisse*,<sup>394</sup> avevano immaginato l'Inferno come un luogo sotterraneo simile ad una città avvolta dall'oscurità e dalle fiamme, nella quale i peccatori erano soggetti ad orribili e raccapriccianti punizioni. Ciò provoca, in particolare, un certo stupore nella coscienza del giovane *alumnus* il quale resta inorridito per il fatto che uomini così intelligenti e santi abbiano diffuso delle dottrine tanto fuorvianti e rozze:

sed dum talia in libris sanctorum patrum lego, stupefactus haesito, maximoque horrore concussus titubo.<sup>395</sup>

Questo sentimento di orrore e di straniamento tuttavia dura poco, poichè lo stesso *alumnus*, poco dopo, ragionando attentamente su tale questione, propone una sua personale interpretazione del perché i Santi Padri abbiano agito in questo modo:

Et dum intra me ipsum cogito cur spiritualissimi viri, ultra omnes opiniones localium temporaliumque cogitationum ascendentes totumque sensibilem mundum virtute contemplationis superantes, huiusmodi suis scriptis commendaverunt posteritati tradiderunt, facilius ducor existimare non aliam ob causam ad haec excogitanda et scribenda attractos fuisse, nisi ut saltem vel sic terrenis carnalibusque cogitationibus deditos simplicisque fidei rudimentis nutritos ad spiritualia cogitando sublevarent.<sup>396</sup>

Ciò che Eriugena vuole esprimere attraverso le parole del giovane allievo è che, se in passato i Padri hanno parlato dell'Inferno esprimendosi in modo *carnale* e a

<sup>393</sup> *Periphyseon* (3) V, 971 C-989 A.

<sup>394</sup> *Periphyseon* (3) V, 935 C.

<sup>395</sup> *Periphyseon* (3) V, 986 C.

<sup>396</sup> *Periphyseon* (3) V, 986 D.

volte fantasioso, il motivo è da ricercare nella necessità di rivolgere la loro predicazione anche e soprattutto a persone che erano state istruite rozzamente nella fede o che erano intellettualmente limitate e quindi incapaci di elevarsi da sole alla contemplazione delle realtà spirituali. Inoltre, aggiunge l'*alumnus*, la presenza di persone atee e materialiste, impossibilitate dalla loro incredulità ad esercitare una *veridicam naturarum speculationem*,<sup>397</sup> tanto da negare non solo l'esistenza del mondo spirituale ma anche dell'aldilà, ha ancor di più rafforzato la convinzione dei Padri di divulgare ai propri simili con immagini sensibili le grandi verità sul mondo divino ed oltremondano. Ora Eriugena ritiene che sia giunto il momento opportuno per elaborare una interpretazione più profonda e filosoficamente accettabile dell'aldilà, liberando così la mente degli uomini dalle vane opinioni<sup>398</sup> che sono state erroneamente (seppur in buona fede!) diffuse nel corso del tempo. Il primo passo da compiere è quello di dimostrare il valore puramente simbolico dell'immagine spaventosa dell'Inferno e di spiegarne il vero, originario significato. Per raggiungere tale obiettivo Eriugena fa compiere al *magister* una lunga ed interessante dissertazione di carattere introduttivo sull'etimologia della parola "inferno" ispirata ad un noto passo di S. Agostino<sup>399</sup>:

Antiqui enim spes suas fabulis animasque sepulchris dantes, quemadmodum cadavera corporum obruta sepulchris, ita etiam animas cum ipsis cadaveribus detentas in eisdem sepulchrorum cavernis putabant. Hinc infernum quasi "infra terram positum" vocabant<sup>400</sup>.

La parola latina *infernus* esprime l'idea di in luogo sotterraneo ed oscuro, proprio come erano le tombe ed i sepolcri che gli antichi scavavano nel suolo o nelle grotte per seppellire i loro defunti. Gli antichi, osserva il *magister*, erano convinti che l'anima del defunto restasse legata al corpo anche dopo la morte e che quindi continuasse ad esistere sottoterra con il proprio cadavere. Ciò, a lungo andare, generò e rafforzò la convinzione che le anime, dopo la morte, vivessero *locales sub terra*.<sup>401</sup> Solo i Greci, essendo un popolo capace di considerare e di contemplare le cose con maggiore acume e sapienza, seppero esprimere l'idea di

---

<sup>397</sup> *Periphyseon* (3) V, 986 C.

<sup>398</sup> *Periphyseon* (3) V, 971 A.

<sup>399</sup> AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, XII, 34, 66, PL 34.

<sup>400</sup> *Periphyseon* (3) V, 955 A.

<sup>401</sup> *Ibidem*: << Inde falsa crevit opinio, animas videlicet locales esse sub terra.>>.



inferno con una parola dal significato più pregnante e profondo.<sup>402</sup> Tale parola è ,Aδῆ e designa, secondo l’etimologia che le attribuisce Eriugena, non più l’idea di un luogo sotterraneo e funereo, bensì la condizione esistenziale di “tristezza” e di “privazione” nella quale vivono le anime di coloro che hanno anteposto a Dio il godimento dei peccati e delle passioni. Infatti, la parola “Aδῆ, deriva da α privativo e da #δύς che nella lingua greca significa “dolce”. L’Ade dunque rappresenta la condizione di “assenza di dolcezza e di gioia” a causa della quale l’anima peccatrice è impossibilitata a contemplare e a godere della presenza di Dio.<sup>403</sup> Eriugena osserva che i Greci avevano cominciato a dubitare dell’esistenza di un luogo fisico deputato ai supplizi e alle pene delle anime, tuttavia non avevano negato la possibilità che quest’ultime soffrissero per i loro peccati. Pertanto avevano reinterpretato l’Inferno come una condizione psichica e spirituale nella quale l’anima è tormentata non solo dall’idea di non poter godere di Dio e della beatitudine, ma anche e soprattutto dall’impossibilità di continuare a godere dei peccati soddisfacendo la propria *libidinosa voluntas*.<sup>404</sup> Le anime peccatrici, come è stato già detto, riportano nell’aldilà le immagini (*phantasiae*) degli oggetti materiali e il ricordo delle proprie passioni. Dal momento che non si sono purificate né liberate dal desiderio di godere di quelle, le anime peccatrici sono tormentate da un’insaziabile brama di afferrare tali *phantasiae* e di ricavarne piacere e gioia, ma, nell’aldilà non esistono più oggetti sensibili e le loro immagini mentali sono soltanto delle illusioni che rivelano finalmente la loro natura vana ed ingannevole. Le anime dei peccatori, dunque, pur bramando queste realtà, restano al contempo prive di esse, e, in tal modo, patiscono indicibili sofferenze pagando così il fio delle loro colpe:

---

<sup>402</sup> Eriugena, da buon *magister* quale anche egli era, mostra di avere una grande stima della cultura greca che ai suoi occhi incarna la sapienza e la vera teologia, dal momento che gli Elleni erano dei grandi *physici* ed attenti contemplatori della natura. Cfr: *Periphyseon* V, 955 A: << [Graeci] rerum visibilium et invisibilium diligenter rimantes>>.

<sup>403</sup> Questa paraetimologia, tanto cara al pensiero eriugeniano, viene ribadita e approfondita e accostata ad altri due vocaboli greci poco più avanti in *Periphyseon* V, 971 B: << ,Aδῆ quippe dicitur, hoc est (ut paulo superius expositum) absque deliciis, vel absque voluptatibus, vel insuavitas. Item λύπη vocatur, cuius interpretatio est tristitia, vel maeror, vel luctus. ‡Αχος quoque solet appellari, hoc est desperationis gravitas [...]>>.

<sup>404</sup> *Periphyseon* (3)V, 955 A.

Et hoc est totum quod dicitur malarum cogitationum irrationabilumque cupiditatum poena atque supplicium, dolor videlicet atque tristitia, quibus duobus impiorum conscientia intra semet ipsam punitur.<sup>405</sup>

In conclusione, per i Greci, l’Inferno non è un posto fisico soggetto alle categorie sensibili di spazio e tempo, bensì rappresenta il tormento e la disperazione dell’anima prigioniera delle vane immagini e dei pensieri delle realtà materiali:

Quae cunctae significationes apud graecos infernum cum omnibus suis suppliciis non esse localem vel temporalem vel sensibilem seu in aliqua parte quattuor elementorum, quibus iste mundus constituitur, neque in toto ipsius constitutum, sed quidam lugubre lacrimabileque graveque desperationis plenum inevitabilemque carcerem et omnium bonorum egestatem in phantasticis vanissimisque visionibus incunanter pronuntiant.<sup>406</sup>

Una volta chiarita la sua interpretazione del concetto di Inferno, Eriugena sente il bisogno di compiere anche una rielaborazione dell’idea di Paradiso e di Beatitudine. Lo stesso *alumnus* lascia intendere al suo maestro di aver udito discorsi fuorvianti ed ingannevoli sul mondo celeste e sul modo in cui i Santi verranno premiati per la loro fedeltà a Dio:

Non enim audiendi sunt qui autumant humana corpora post futuram regenerationem ita in aetheriis spatiis fulsura, ut unumquodque tantum claritatis accipiat quantum in hac vita conversationis merito gessit, sive bene sive male, et iustorum corporalis claritas soli lunaeque fulgentibusque stellis, impiorum vero obscuritas minus splendentibus comparetur.<sup>407</sup>

Vi sono dunque “falsi maestri” che diffondono una concezione troppo fantasiosa dell’aldilà, sostenendo che, come le anime dei dannati vivranno sottoterra, così quelle dei beati, invece, troveranno un’adeguata sistemazione in cielo, tra gli spazi eterei, assumendo addirittura lo splendore dei corpi celesti e delle stelle! Eriugena, benché sia pronto e deciso a confutarla per bocca

---

<sup>405</sup> *Periphyseon* (3) V, 955 B. E’ interessante osservare quanto tale modalità di punizione dei peccatori immaginata dall’Eriugena rispecchi in molti punti quella di gran lunga più celebre e famosa del personaggio di Tantalò del mito greco. La storia del supplizio di Tantalò condannato nell’Ade a bramare cibi e bevande che poi al suo tocco scomparivano era sicuramente nota a Scoto Eriugena tramite la lettura della *Consolatio* di Boezio: cfr. BOETHIUS, *De Consolatione philosophiae*, III, 12, 37, edidit C. Moerschini, Monachii-Lipsiae 2000, 97.

<sup>406</sup> *Periphyseon* (3) V, 971 C.

<sup>407</sup> *Periphyseon* (3) V, 988 A.

dell'*alumnus*, è tuttavia consapevole del fatto che l'origine di questa puerile eresia vada ricercata nell'errata esegesi di un noto passo di S. Paolo, là dove l'apostolo delle genti, rivolgendosi alla comunità cristiana di Corinto, rivela il mistero della resurrezione spiegando quale sarà la condizione del corpo dei risorti allorché Dio lo ridesterà dal sonno della morte. S. Paolo, infatti, dopo aver spiegato che solo la carne degli uomini risorgerà, formula una suggestiva similitudine astronomica al fine di far comprendere l'importanza e la dignità del corpo umano rispetto a quello delle bestie:

Et corpora caelestia et corpora terrestria, sed alia quidam caelestium gloria, alia autem terrestrium. Alia claritas solis, alia claritas lunae et alia claritas stellarum, stella enim a stella differt in claritate.<sup>408</sup>

Queste parole non devono fuorviare né intimorire il giudizio critico di chi, guidato dalla *vera ratio*, vuole comprendere quanto la parola divina ha insegnato<sup>409</sup>. Il giovane allievo, volendo dimostrare al proprio maestro la sua abilità nell'interpretare le parole dell'apostolo, compie un'arguta riflessione con la quale egli sostiene che S. Paolo, con questo paragone, ha voluto semplicemente insegnare che la condizione degli uomini nell'aldilà sarà qualcosa di sublime e di indicibile tanto da assimilarla allo splendore degli astri!<sup>410</sup> Gli uomini, infatti, godranno di un'esistenza gloriosa, essendo divenuti spiriti immortali ed eterni<sup>411</sup>. Tuttavia, spiega l'*alumnus*, non tutti godranno della medesima gloria: come infatti lo splendore del Sole è più intenso di quello della Luna, e, come la luminosità di una stella differisce da quella di un'altra, allo stesso modo i beati godranno più intensamente dei peccatori in quanto potranno contemplare Dio faccia a faccia, mentre, come già è stato più volte ribadito, i peccatori soffriranno per l'impossibilità di continuare a godere il Male. Gli eretici che si sono rifatti a questo brano di S. Paolo non hanno dunque compreso che l'apostolo si stava esprimendo per simboli volendo paragonare, da un lato, la *puritas contemplationis* dei beati e dei santi al sole (*instar solis*) e, dall'altro, la *turpitudine* e la *divinae speculationis privatio* dei peccatori a dei corpi celesti inferiori e privi di

---

<sup>408</sup> 1Cor.15,41.

<sup>409</sup> *Periphyseon* (3) V, 988 A.

<sup>410</sup> *Periphyseon* (3) V, 987 D: <<Similitudinem quippe introduxit ex corporibus excelsissimis clarissimisque sensibilis mundi, ut suaderet resurrectionis gratiam et divinarum apparitionum per singulos regenerationis participes differentiam>>.

<sup>411</sup> *Periphyseon* (3) V, 988 D.

splendore.<sup>412</sup> L'allievo conclude il suo intervento esprimendo qual è, in sintesi, la differenza tra l'Inferno e il Paradiso: *presentia siquidem veritatis faciet beatum, absentia miserum*.<sup>413</sup> Paradiso ed Inferno non sono dunque dei luoghi fisici ubicati geograficamente sulla terra, bensì delle condizioni spirituali dell'anima umana.<sup>414</sup> La dissertazione sull'aldilà sembrerebbe a questo punto conclusa, eppure maestro ed allievo avvertono l'esigenza di chiarire un'ulteriore questione: dato che, come è stato precedentemente dimostrato, tutte le cose, alla fine dei tempi, ritorneranno a Dio nell'originaria condizione spirituale ed esistenziale precedente la Creazione ed il Peccato (*apocatastasi*), e, visto che in questo ritorno al Divino sono coinvolte anche le anime dei peccatori, come è possibile che nella medesima unità divina possano coesistere buoni e cattivi? In altre parole, come può l'intelletto umano, che per natura contempla la natura dell'Essere come una dimensione fatta di elementi tra loro opposti ed incommensurabili, rappresentarsi logicamente l'Unità divina nella quale Inferno e Paradiso, pur costituendo due condizioni psichiche differenti, sembrano tuttavia coesistere nella medesima realtà? Eriugena comprende la gravità della questione<sup>415</sup>, riconoscendo l'incapacità dell'uomo di definire il mondo invisibile dello Spirito attraverso l'uso di categorie logiche, che in quanto frutto della debole e limitata ragione, non sono in grado di dominare e di esprimere una realtà tanto sublime e profonda. Eppure è necessario formulare un modello o un'immagine che, seppure in modo approssimativo, siano in grado di rappresentare alla mente umana l'idea dell'Unità divina. Per soddisfare tale esigenza Eriugena, ispirandosi alla tradizione patristica a lui precedente, propone di raffigurare la condizione delle anime nell'aldilà divino tramite l'immagine classica del tempio di Salomone<sup>416</sup>. Esso costituisce, secondo l'esegesi eriugeniana, la prefigurazione della comunione universale di tutta l'umanità redenta e accolta per l'eternità nell'unità di Dio. Tale comunione è misticamente simboleggiata dalla grande quantità di gente che, secondo le notizie narrateci dal

---

<sup>412</sup> *Periphyseon* (3) V, 988 B.

<sup>413</sup> *Ibidem*. Per questa definizione Eriugena si ispira in parte al pensiero di S. Agostino, *Confessiones*, X, 23, 33, NBA, I, 340: <<beata quippe vita est gaudium de veritate>>.

<sup>414</sup> Questa tesi costituisce il *leitmotiv* dell'intero libro quinto. cfr. *Periphyseon* (3) V, 863 C-865 D; 981 A-984 B.

<sup>415</sup> *Periphyseon* (3) V, 978 D-979 D.

<sup>416</sup> *Periphyseon* (3) V, 981 A-984 B. Come fonte ispiratrice di questa immagine propongo lo scritto del venerabile BEDA, *De templo Salomonis*, PL 91, 774 C-778 B. L'utilizzo di questa immagine consente ad Eriugena di poter rappresentare icasticamente alla ragione umana il modo, altrimenti incomprensibile, in cui Dio unificherà l'intera umanità nella sua unità ineffabile e suprema, mantenendo, tuttavia, nello stesso tempo, la distinzione tra buoni e cattivi, tra Paradiso ed Inferno.

testo letterale delle Scritture<sup>417</sup>, solleva per vari motivi riunirsi nei pressi dell'edificio sacro:

Omnes siquidem, nemine recluso, et boni et mali, circumcisi et incircumcisi, masculi et feminae, omnesque totius mundi nationes, sive orationis sive negotii causa undique illuc confluerunt.<sup>418</sup>

La storia sacra narra che solo i sacerdoti chiamati leviti potevano entrare all'interno del tempio la dove sorgeva il *sancta sanctorum* con l'arca, l'altare sacro, il propiziatorio e due statue dorate di Cherubini, mentre i mercanti e la gente comune dovevano restare all'esterno in quanto erano considerati impuri. Eriugena spiega che, superando il senso letterale dell'immagine, si comprende che il significato spirituale di quanto appena riportato è che tutti gli uomini, ciascuno secondo il proprio grado, sono ammessi entro i confini del Paradiso, proprio come il tempio di Salomone era frequentato da differenti categorie di persone.<sup>419</sup> Tuttavia, solo coloro che Eriugena definisce *in Christo sanctificati* possono penetrare all'interno del Paradiso, così come, nella realtà storica, solo i leviti potevano entrare nell'*adyton* del tempio. I "santificati in Cristo" sono le anime di coloro che, durante l'esistenza terrena, si sono allontanati dalle realtà materiali realizzando in sé stessi l'illuminazione interiore e il distacco dalla conoscenza sensibile e dalle passioni. Costoro, sottomettendo la propria natura corrotta dal peccato, si sono misticamente elevati alla contemplazione del mondo intelligibile e ideale attraverso il quale l'anima perviene alla conoscenza del Cristo-Logos. Esso è allegoricamente raffigurato dall'immagine dell'albero della vita che, stando sempre al racconto delle Scritture, Dio collocò al centro del Paradiso. Il Cristo-Logos è la sapienza divina che alberga nei recessi dell'animo umano, al di là di ogni essenza, virtù e operazione; esso abita in una luce inaccessibile ed accecante che solo gli illuminati, gli angeli e i santi possono penetrare con il loro intelletto.<sup>420</sup> Questi, secondo quanto descritto da Dionigi l'Areopagita<sup>421</sup>, varcando la soglia del mondo spirituale, entrano nel cuore della sapienza cristica,

<sup>417</sup> Heb. 9,1-7: << Tabernaculum enim praeparatum est primum, in quo intrat candelabrum et mensa et propositio panum, quod dicitur Sancta, post secundum autem velamentum, tabernaculum, quod dicitur Sancta Sanctorum, aureum habens turibulum et arcam testamenti[...] >>.

<sup>418</sup> *Periphyseon* (3)V, 981 A.

<sup>419</sup> *Periphyseon* (3) V, 982 B: <<In ipsum itaque paradysum, veluti in amplissimum serenissimumque templum, omnes homines, unusquisque secundum suam analogiam, intrabunt>>.

<sup>420</sup> *Periphyseon* (3) V, 982 C: <<Non enim alibi habitat deus, nisi in humana et angelica natura, quibus solis donatur contemplatio veritatis>>.

<sup>421</sup> DIONISIUS ARIOPAGITA, *De mystica theologia*, I,3: εις τον γνóφον εισδυóμéνοις, PG III,1000C.

immergendosi in una luminosa tenebra, al cui interno contemplan tutte le cose nell'unità e nell'eternità di Dio.<sup>422</sup> In questa Unità buoni e cattivi coesistono pur essendo separati non da intervalli spaziali, bensì dai loro meriti e dagli effetti delle loro azioni terrene. Nell'aldilà non esistono più lo spazio e il tempo, eppure il Bene e il Male compiuti in vita creano profonde separazioni tra un'anima e l'altra. Per dimostrare ciò, Eriugena propone una celebre parabola evangelica, quella di Lazzaro e del ricco, narrata da Gesù nel Vangelo di Luca<sup>423</sup>. La storia racconta di un ricco che per tutta la vita non donò nulla ai poveri come Lazzaro, un uomo al quale perfino i cani, impietosi dalla sua povertà, venivano a leccare le piaghe che martoriavano il suo misero corpo. Dopo qualche tempo, entrambi morirono. Ma, mentre Lazzaro fu condotto dagli angeli in Paradiso, nel seno di Abramo, il ricco fu gettato nell'inferno dove patì atroci tormenti. Levando in alto gli occhi, il ricco vide Lazzaro e Abramo e, arso dalla sete, chiese al grande patriarca di far intingere a Lazzaro il dito nell'acqua e di bagnargli la lingua al fine di essere sollevato da tale tormento. Ma Abramo, avendo rinfacciato al ricco la sua cattiva condotta, gli fa osservare che il suo desiderio non può essere soddisfatto in quanto tra lui e Lazzaro si frappone un baratro profondo che impedisce alle anime di oltrepassarlo. Cosa vuole significare questa immagine? Essa, interpretata allegoricamente, vuole dimostrare che, benché buoni e cattivi coesistano nell'unità divina, sono tuttavia separati gli uni dagli altri da un abisso (*chasma magnum, impermeabilis hiatus*)<sup>424</sup> simbolo dell'insormontabile distanza che divide il Bene dal Male e che sussiste nell'interiorità dell'animo umano. Pertanto, ritornando all'immagine allegorica del tempio, è necessario precisare che:

non locorum intervalla, sed meritorum qualitates faciunt hominem appropinquare Christo aut ab eo elongari.<sup>425</sup>

I peccatori, quindi, resteranno all'esterno del Paradiso, mentre i buoni vi entreranno e, tra questi, coloro che hanno purificato l'anima con la scienza e la sapienza, si accosteranno al centro del Paradiso e mangeranno dell'albero della

---

<sup>422</sup> *Periphyseon* (3) V, 983 B: <<qui occidunt in obscurissimas tenebras excellentissimae lucis, in qua simul in causis suis vident omnia>>.

<sup>423</sup> Lc, 16,19-31.

<sup>424</sup> *Periphyseon* (3) V, 983 C.

<sup>425</sup> *Periphyseon* (3) V, 984 A. Questo messaggio Eriugena lo ha già espresso precedentemente, all'inizio del libro, al paragrafo 871 D: <<Non enim gressibus corporis, sed affectibus mentis elongatur a deo aut ei appropinquatur>>.

vita, unendosi spiritualmente a Dio e diventando un'unica cosa con Lui<sup>426</sup>. In tal modo essi contempleranno finalmente il suo volto nella suprema *theophania* che rivelerà loro la vera essenza di Dio annullando così le vane immagini che, nel corso della storia, sono state elaborate ed erroneamente attribuite ad Lui<sup>427</sup>. Tra queste, vi è quella di un Dio rappresentato nelle vesti di un giudice aspro e ingiusto che avrebbe predestinato, prima ancora di creare il mondo, coloro che sarebbero stati collocati in Paradiso e quelli che, invece, avrebbero eternamente sofferto l'Inferno, dando in tal modo origine al Male al fine di soddisfare e di giustificare il suo iniquo volere. Eriugena, ricordiamo, aveva affrontato questa delicata questione agli inizi della sua professione di *magister palatinus*, allorché affrontò la disputa teologica sulla predestinazione divina opponendosi alle teorie eretiche professate da Gotescalco di Orbais<sup>428</sup>. In questa breve ripresa della questione concernente il tema della predestinazione divina, Eriugena si limita a ribadire che Dio non è responsabile del Male, e che la sua volontà non ha predestinato nessuno immeritatamente né all'Inferno né al Paradiso; il Male, infatti, nasce dal libero arbitrio dell'uomo e, all'interno dell'Universo creato, non vi è alcuna ingiustizia, non c'è niente che sia stato fatto per odio o per cattiveria da parte di Dio. L'Universo è, infatti, una splendida armonia, un'Unità sublime e divina che lega tra loro gli opposti in un vincolo di amore e di fratellanza che riflette a suo tempo la sapienza del suo Creatore. Questa armonia può essere contemplata solo dalla mente di coloro che sono *recte sapientes*, non dagli ignoranti *carnales* che si raffigurano Dio in fantasiose e deliranti fattezze umane<sup>429</sup>. Quando, alla fine dei tempi, Dio si sarà finalmente manifestato nella sua vera essenza, e la Verità brillerà incontrastata su tutto, la caligine che al momento offusca gli intelletti carnali degli ignoranti verrà dispersa e tutti vedranno la maestà e la gloria del loro Creatore e comprenderanno la bellezza ineffabile di questa suprema armonia:

---

<sup>426</sup> *Periphyseon* (3) V, 984 B.

<sup>427</sup> *Ibidem*: << Hinc datur intelligi omnes homines unius eiusdemque naturae, quae in Christo redempta est omnique servitute liberata, participes esse et in ea unum omnes subsistere; meritum vero qualitates et quantitates, hoc est bonorum actuum malorumque differentias, quibus unusquisque in hac vita bene vixit adiutus deo per gratiam, seu male desertus deo per iustitiam, longe a se invicem et multipliciter et in infinitum disparari [...] >>.

<sup>428</sup> *De Prædestinatione liber*, 22-46; PL 122, 347-440.

<sup>429</sup> Credo che in ciò consista il più alto merito dell'Eriugena: nell'aver cioè impedito che ai suoi tempi la religione e la fede si trasformassero in un coacervo di superstizioni e di vani miti, impedendo alla filosofia e alla scienza di ispirare agli intellettuali dell'epoca una comprensione più alta e umana della parola di Dio.

Sed ista theoria paucis recte sapientibus nunc perspicua, in futuro vero omnibus erit patefacta, dum veritas per omnia in omnibus elucescet, quae naturarum omnium secreta incunctanter absque ulla caligine aperiet. Non enim solis iuste in hac vita viventibus veritatemque rite quaerentibus, verum etiam iniustis pravisque suis moribus corruptis lucemque veram odientibus et fugientibus ipsa veritas per omnia fulgebit in futuro. Omnes enim videbunt gloriam dei.<sup>430</sup>

---

<sup>430</sup> *Periphyseon* (3) V, 967 D.



## **CAPITOLO QUINTO**

## LA RESURREZIONE E LA POLEMICA CON AGOSTINO.

La dottrina della resurrezione in Giovanni Scoto Eriugena è strettamente connessa a quella del ritorno di tutta la Creazione a Dio. Eriugena, infatti, introduce tale tema proprio alla fine della dissertazione tra *magister* e *alumnus* sul problema della restaurazione spirituale del Creato nell'unità divina<sup>431</sup>. Al termine di questa parte del *Periphyseon*, ancora una volta, viene ribadito il concetto dell'*adunatio* della natura umana che, secondo il pensiero di Massimo il Confessore<sup>432</sup>, deve procedere proprio a partire dall'unificazione della polarità sessuale del maschile e del femminile: la natura universale, infatti, è stata creata tramite una *quinquepartita divisio* che, partendo dalla separazione tra natura spirituale e natura fisica, discende fino al livello più basso, quello cioè dell'umanità che è suddivisa nell'opposizione tra maschio e femmina. Il processo di *apocatastasi* o di *restauratio* della Natura nella sua originaria essenza spirituale, oltre che a eliminare le opposizioni e le divisioni tra Cielo e terra, spirito e materia, paradiso e mondo terrestre, neutralizzerà anche la distinzione tra uomo e donna. Ciò significa che, quando l'umanità verrà ricondotta nell'unità divina, essa acquisterà una natura del tutto asessuata. Tale condizione, però, non comporta una trasformazione arbitraria e assurda dell'essere umano: ricordiamo che Scoto Eriugena sostiene che l'umanità, prima di peccare e di essere cacciata dal Paradiso terrestre, era dotata di una natura angelica e spirituale<sup>433</sup>. Quindi, per l'umanità, il ritorno a Dio consiste nel riacquistare la sua originaria condizione di creatura intelligibile e divina. La trasformazione dell'uomo in creatura angelica e spirituale, inoltre, fa parte di un processo cosmico e universale che porta le realtà inferiori a trasformarsi e a lasciarsi assimilare da quelle più elevate e divine:

Et notandum quod semper inferiora in superiora transmutantur<sup>434</sup>.

---

<sup>431</sup> *Periphyseon* (3) V, 893 C-D.

<sup>432</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua* 37, 1-150, PG 91, 1304D-1312 B. Tale passo è ripreso da Eriugena nel luogo sopra citato.

<sup>433</sup> *Periphyseon* (3) V, 811 A-860 C.

<sup>434</sup> *Periphyseon*(3) V, 893 D.

Diventare una creatura spirituale è il destino che l'uomo ha inscritto nella sua stessa natura. Tale destino, secondo Eriugena, è stato storicamente prefigurato dalla resurrezione di Cristo. Il Cristo risorto è, infatti, l'*exemplum* di tutta la creazione (uomo compreso) divinizzata e ricondotta nell'unità divina. Il Cristo risorto rappresenta agli occhi del vero contemplatore la prefigurazione dell'ultimo atto del ritorno universale a Dio:

Deinde totius sensibilis creaturae adunatio et in intelligibilem trasmutatio sequitur, ita ut universa creatura intelligibilis efficiatur. Postremo universalis creatura creatori adunabitur, et erit in ipso et cum ipso unum. Et hic est finis omnium visibilium et invisibilium, quoniam omnia visibilia in intelligibilia, et intelligibilia in ipsum deum transibunt mirabili et ineffabili adunatione, non autem, ut saepe diximus, essentiarum et substantiarum confusione aut interitu. Et hoc totum dominus et salvator noster Iesus Christus resurgendo a mortuis in se ipso et perfecit et exemplum omnium quae futura sunt praemonstravit<sup>435</sup>.

A tali parole Eriugena aggiunge, sempre riferendosi al Cristo risorto, un'affermazione radicale e ben precisa: *resurgens quippe nullum sexum habuit*.<sup>436</sup> Cristo è risorto asessuato. Tale affermazione esprime una convinzione che Eriugena ha sempre sostenuto e difeso strenuamente nel corso della sua vita di intellettuale e di pensatore.<sup>437</sup>

In particolare, la teoria secondo la quale Cristo è risorto con un corpo asessuato è stata già argomentata dall'autore nel libro secondo del *Periphyseon*<sup>438</sup>. In questo passo, che anticipa parte delle argomentazioni esposte nel libro quinto<sup>439</sup>, Eriugena spiega che Cristo ha riunificato con la sua resurrezione la natura dell'uomo eliminando la distinzione tra maschio e femmina: quando si manifestò ai suoi apostoli, egli si rivelò attraverso un corpo asessuato e spirituale che, tuttavia, manteneva l'apparenza del corpo carnale che aveva precedentemente assunto durante la sua esistenza terrena. Eriugena spiega che Cristo volle apparire così ai suoi discepoli a causa della loro incapacità a

---

<sup>435</sup> *Periphyseon* (3) V, 894 A.

<sup>436</sup> *Ibidem*.

<sup>437</sup> In particolare, è da menzionare la *querelle* teologica sulla resurrezione di Cristo che fu disputata tra Eriugena e un suo allievo soprannominato Nisifortinus. Quest'ultimo sosteneva, come ci informa lo stesso Eriugena in *Periphyseon* II, 543 C, la teoria secondo la quale Cristo risorse con un corpo maschile e con le sembianze umane assunte durante la sua vita terrena. Cfr. E. JEAUNAEU, *Nisifortinus: le disciple qui corrige le maitre*, in *Poetry and Philosophy in the Middle Age. A Festschrift for Peter Dronke*, ed. J. MARENBOON, Brill, 2001, 113-129.

<sup>438</sup> *Periphyseon* (1) II, 537 D- 538 A.

<sup>439</sup> *Periphyseon* (3) V, 893 D-897 B.

contemplare la dimensione spirituale nella quale il Salvatore era ritornato dopo la sua resurrezione. Gli apostoli, infatti, non avevano ancora ricevuto lo Spirito Santo. Pertanto, non avrebbero potuto riconoscere il Signore se non vedendolo nell'aspetto e nella forma che erano a loro noti<sup>440</sup>. Eriugena aggiunge, inoltre, che il corpo del Cristo risorto era dotato di ubiquità in quanto egli era sulla terra a parlare e a insegnare ai suoi discepoli e, nello stesso tempo, rimaneva in Paradiso assiso alla destra del Padre. Tale fenomeno vuole significare, secondo l'esegesi che ne dà Eriugena, che il mondo divino e quello terreno non sono separati tra di loro: essi, infatti, condividono la medesima natura. Ciò che li ha distinti e separati, invece, è stato il peccato che ha poi determinato le differenze tra i due mondi senza però eliminarne la originaria comunione<sup>441</sup>. Tale comunione, che si esplica sul piano dell'Essere, è stata manifestata e restaurata dal Cristo che, risorgendo, ha unificato la molteplicità del mondo nell'unità divina, aprendo in tal modo all'umanità redenta le porte del Paradiso e della divinizzazione.

La divinizzazione rappresenta la condizione esistenziale di piena beatitudine e di gloria in cui l'uomo avrebbe potuto continuare a vivere se con il peccato non avesse deturpato la sua natura spirituale; la terra stessa sarebbe stata per l'uomo un secondo Paradiso dal momento che essa e il regno dei cieli condividono un unico e medesimo principio di esistenza. Il Cristo, con la sua resurrezione, realizza proprio l'occasione di beatitudine che l'uomo adamitico ha mancato:

Nam et primus homo, si non peccaret, feliciter in orbe terrarum vivere posset, quoniam una eademque ratio est in principalibus causis orbis terrarum et paradisi. Quod apertissime in seipso Dominus noster post resurrectionem manifestavit; simul enim et in paradiso erat, et in hac terra et cum discipulis suis moratus est<sup>442</sup>.

Eriugena concepisce il mistero della resurrezione non semplicemente come la promessa di una seconda vita nell'aldilà, bensì come l'annuncio di una

---

<sup>440</sup> *Periphyseon* (1) II, 537D-538A: <<Primo igitur Dominum Jesum divisionem naturae, id est, masculum et feminam in seipso adunasse edocet; non enim in sexu corporeo, sed in homine tantum surrexit a mortuis, in ipso enim nec masculus nec femina est, quamvis in ipso sexu virili, in quo natus est ex virgine, et in quo passus est, apparuit discipulis suis post resurrectionem, ad confirmandam resurrectionis suae fidem. Non enim aliter eum cognoscerent, si notam eis formam non viderent; nondum siquidem Spiritum sanctum pleniter acceperunt, qui eos docuit omnia. Deinde post resurrectionem nostrum orbem terrarum paradiso in seipso copulavit>>.

<sup>441</sup> *Ibidem*: <<[...] omnibus fidelis suis docensque nostrum orbem terrarum differentiam a paradiso juxta rationem naturae non habere; non enim natura separantur, sed qualitativis et quantitativis, ceterisque varietatibus, quae propter peccatum generale generalis humanae naturae ad poenam ejus, immo etiam ad correctionem et exercitationem huic terrae habitabili superaddita sunt[...]>>.

<sup>442</sup> *Periphyseon* (1) II, 538 C.

restaurazione della natura umana nell'eternità del *Logos* rappresentato da Cristo. In Cristo Gesù l'uomo non ha più alcuna forma né alcuna connotazione fisica, la sua natura triadica composta da corpo, anima e intelletto è unificata senza che ciò comporti per esse la confusione o il mutamento delle loro rispettive proprietà. L'umanità ricapitolata in Cristo trascende la dimensione dello spazio e del tempo ed è esaltata al di sopra di tutto ciò che è. Essa è collocata al di sopra degli stessi ordini celesti, in una dimensione che nessuna creatura può attingere:

In Christo enim Iesu “neque masculus est neque femina”, sed solum verum et totum hominem (corpus dico et animam et intellectum) absque ullo sexu vel aliqua comprehensibili forma, quoniam haec tria in ipso unum sunt et deus facta, sine proprietatum transmutatione vel confusione. Totus nanque deus est et totus homo, una substantia vel, ut usitatius dicam, una persona, locali et temporali motu carens, dum sit super omnia loca et tempora deus et homo, absque ulla forma, cum sit forma omnium et paternae substantiae character, absque ulla similitudine, dum omnia similia ei esse appetunt. Humanitatis siquidem Christi unum cum deitate facta nullo loco continetur, nullo tempore movetur, nulla forma seu sexu circumscribitur, quia super haec omnia esaltata est, et non solum super haec, verum etiam super omnes virtutes et potestates ceterosque spirituales ordines, quia sedet ad dexteram patris. Quam sessionem nulla creatura potest attingere<sup>443</sup>.

Tale interpretazione della resurrezione di Cristo suscita in Scoto Eriugena il bisogno di chiarire il vero significato dell'immagine del Paradiso, dove, secondo il racconto dei Vangeli, il Salvatore sarebbe asceso dopo la sua morte. Secondo l'autore, il vero significato del termine “regno dei cieli” è riposto nell'idea, più volte ribadita, secondo la quale l'uomo verrà restaurato nella sua originaria condizione di esistenza precedente il peccato. Il regno dei cieli o Paradiso rappresenta, infatti, l'integrità morale ed esistenziale dell'umanità delle origini<sup>444</sup>. In tale condizione l'uomo viene ricondotto in *aequalitatem angelicae naturae*: ciò significa che l'uomo ritornerà a percepire il mondo spirituale, anzi, egli verrà trasformato in un'entità spirituale dotata di gloria celeste<sup>445</sup>. Entrare in Paradiso, secondo Eriugena, non significa entrare in un luogo terreno, ubicato in qualche parte del mondo, bensì significa godere della visione di Dio e della rinnovata natura di angelo. Pertanto, è giusto redarguire coloro i quali hanno ritenuto che

---

<sup>443</sup> *Periphyseon* (3) V, 894 B-C.

<sup>444</sup> *Periphyseon* (3) V, 895 A: <<Hinc datur intelligi non aliud esse paradysum, in quem [scil. Christus] resurgens ingressus est, praeter ipsam humanae naturae integritatem, quam in se ipso restauraverat, et in qua primus homo, si non peccaret, gloriosus permeneret>>.

<sup>445</sup> *Periphyseon* (3) V, 895 B-C.

l'uomo, dopo la resurrezione, continui ad esistere in un luogo terreno, con il proprio corpo di carne e, soprattutto con l'aspetto e le connotazioni fisiche e sessuali assunte durante la sua precedente esistenza terrena. Tale errore, commenta Eriugena, non è stato formulato soltanto riguardo all'umanità, bensì anche riguardo alla resurrezione di Cristo<sup>446</sup>. Eriugena non specifica chi siano i *redarguendi* a cui fa riferimento, tuttavia, il fatto che, poco più avanti, egli si scusi attraverso il personaggio del *magister* di ripetere cose già espresse in precedenza, ci fa dedurre che l'autore abbia più volte polemizzato con tali personaggi (forse Incmaro, oppure Prudenziio di Troyes?) su tale questione.

Scoto Eriugena, ritiene che, al momento della resurrezione, l'uomo acquisterà un corpo spirituale. Ciò, come è noto, contrasta con il dogma cattolico della resurrezione della carne. Lo stesso Gesù Cristo, al momento della sua resurrezione, assunse un corpo spirituale entro il quale scomparve sottraendosi allo sguardo incredulo dei suoi discepoli.<sup>447</sup> Eriugena, infatti, interpreta l'episodio narrato dall'evangelista Luca dell'incontro tra Gesù e i suoi discepoli come una prova che avvalora la sua tesi della natura spirituale del corpo risorto<sup>448</sup>. Luca, infatti, narra che, quando Cristo risorse dal sepolcro, apparve ai suoi discepoli in Galilea per istruirli, confortarli e incoraggiarli a diffondere il Vangelo in tutta la Palestina. Quando ebbe finito di parlare loro, egli:

videntibus illis, elevatus est et nubes suscepit eum ab oculis eorum.<sup>449</sup>

Tale espressione, per Eriugena, contiene un profondo valore simbolico che va interpretato. Esso non vuole indicare un evento miracoloso e portentoso, bensì allude semplicemente al fatto che Cristo, dopo la resurrezione, sia entrato nella dimensione dello Spirito, celando il suo aspetto nell'invisibilità del suo corpo spirituale:

Neque quando evanescebat ab oculis eorum, localiter ab eis recedebat, sed in *subtilitatem spiritualis corporis*, carnalibus adhuc apostolorum oculis inconspiciam, se occultabat<sup>450</sup>.

---

<sup>446</sup> *Periphyseon* (3) V, 894 B: <<Proinde non immerito redarguendi sunt, qui corpus dominicum post resurrectionem in aliqua parte mundi conantur constituere et localiter et temporaliter moveri et in eo sexu, in quo apparuit mundo, intra mundum detineri>>.

<sup>447</sup> *Periphyseon* (3) V, 895 A.

<sup>448</sup> Act. I,9.

<sup>449</sup> *Ibidem*.

<sup>450</sup> *Periphyseon* (3) V, 895 A. Il corsivo è mio.

Eriugena si esprime sul concetto di corpo spirituale adoperando il termine *subtilitas*. Tale vocabolo è adoperato dall'autore in altri luoghi della sua opera<sup>451</sup>, spesso abbinato a parole come *spiritus*, *aer*, *obscuritas*. In questo senso, *subtilitas* esprime, dal punto di vista semantico, il significato di “realtà complessa, invisibile, inafferrabile”, proprio come l'aria e lo Spirito. Eriugena impiega anche l'aggettivo *subtilis* per esprimere la natura evanescente e intelligibile del mondo spirituale<sup>452</sup>. Per lui la resurrezione consiste nell'acquisizione di un *corpus subtile*, invisibile e di natura metafisica, proprio come quello degli angeli. Tale opinione è suffragata dalle dottrine di alcuni Padri della Chiesa come Epifanio di Salamina<sup>453</sup> il quale afferma che, con la resurrezione, il corpo di ogni essere umano verrà assorbito dallo Spirito, divenendo in tal modo da pesante leggero, da mortale immortale, da corruttibile e caduco incorruttibile ed eterno. Epifanio, come Eriugena, esprime tale teoria applicando l'esegesi allegorica all'episodio (questa volta, però, raccontato secondo la versione del Vangelo di Giovanni), che narra dell'apparizione di Gesù ai suoi discepoli la sera del primo giorno dopo il Sabato, allorché, finalmente, anche l'apostolo Tommaso poté contemplare il mistero della resurrezione mettendo il dito nel fianco del suo Signore<sup>454</sup>. Epifanio ritiene che tale episodio voglia alludere proprio alla trasmutazione spirituale del corpo umano:

Carnale [*scil.* corpus Christi] enim ipsius spirituale resurrexit, et non aliud praeter quod est. Et quod est deitati coadunavit in *subtilitatem spiritus* ornatum. Si enim ibi non erat *subtilitas quaedam spiritus*, corpus ponderosum accepit. Sed ut ostenderet quia *hoc corruptibile nostrum induetur incorruptionem* in veritate – nam si mortale est, induetur immortalitatem – intravit quidem ianuis clausis, ut ostenderet crassimembre subtilimembre, et mortale immortale, et

<sup>451</sup> *Periphyseon* (3) V, 901 C, 909 D, 947 D. Il vocabolo *subtilitas*, con il significato di “realtà invisibile e spirituale” compare anche negli scritti dei Padri della Chiesa e di alcuni pensatori della Tarda Antichità: cfr. TERTULLIANUS, *Apologeticus*, 22, PL I, 406 A: <<Suppetit illis [*scil.* daemonibus] ad utramque substantiam hominis adeundam mira subtilitas et tenuitas sua.>>; BOETHIUS, *De arithmetica*, XII, PL 63, 1124 D: <<est etiam in his [*scil.* numeris] haec naturae subtilitas et immobilis ordinatio>>.

<sup>452</sup> *Periphyseon* (3) V, 901 D.

<sup>453</sup> EPIPHANIUS, *Ancoratus*, 91, PG 43, 184 BC: <<Τό γάρ σαρκικόν αυτοῦ πνευματικόν ἀνέστη, ἀλλ'οὐκ παρά τό ὄν εἰς θεότητα συνενωθέν, εἰς λεπτότητα πνεύματος κοσμηθέν. Εἰ μὲν γάρ ἡν ληπτότης πνεύματος ποῖα γύς οἷα ἐδέχετο σῶμα μικρόν; Ἀλλ'ἵνα δείξῃ ὅτι αὐτό: “Τό φθαρόν ἡμῶν ἐνδύεται ἀφθαρσίαν”. Εἰ γάρ καί θνητόν ἐστιν, ἀθανασίαν ἐνδύεται [...] ἵνα δέ πάντας ἐλέγξῃ τοῦς ἀπιστούντας εἰς τήν ἡμῶν σωτηρίαν, ὁ εἰς λεπτοτήτα μεταβάλλων τό σῶμα.>>.

<sup>454</sup> Io. 20,19: << Cum esset ergo sero die illa prima sabbatorum, et fores essent clausae, ubi erant discipuli, propter metum Iudeorum, venit Iesus et stetit in medio et dicit eis: Pax vobis. >>.

corruptibile incorruptibile. Ut autem omnes redargueret incredulos in nostra salute (dico autem resurrectione) in *subtilem transmutans corpus spiritum* contemperavit resurrectionem.<sup>455</sup>

Il fatto che il corpo risorto dell'uomo sia di natura spirituale e non carnale non costituisce, secondo Eriugena, semplicemente un'arguta ed autorevole opinione di qualche Padre o pensatore della tradizione cristiana: il brano succitato di Epifanio contiene alcune espressioni che risalgono ad epoche e a personaggi ben più antichi ed autorevoli. Non è un caso che Eriugena, subito dopo aver riportato le parole di Epifanio, introduca, ad ulteriore conferma delle sue teorie, una frase di San Paolo relativa alla resurrezione. Tale frase è tratta dalla prima lettera ai Corinzi<sup>456</sup>, nella quale l'apostolo pronuncia una dissertazione sulla dinamica della resurrezione dei morti. In questo passo San Paolo incoraggia i suoi discepoli a non temere la morte dei loro corpi, anzi li invita a contemplare la necessità e la razionalità di tale fenomeno. Ricorrendo ad una similitudine tratta dal mondo naturale, San Paolo spiega che, come il seme, per dare origine alla pianta, deve "morire" in quanto seme, allo stesso modo anche il corpo dell'uomo deve morire se vuole dare vita al nuovo corpo spirituale. Il fatto che il corpo carnale debba morire per poi originare un nuovo corpo spirituale rientra nella legge divina, la quale vuole che ciò che si semina nella corruzione risorga nell'incorruttibilità, così come ciò che è stato seminato nell'umiltà e nella debolezza risorga nella gloria e nella forza. In altre parole, il corpo carnale che è stato distrutto dalla morte risorgerà nello splendore e nella potenza di un corpo spirituale:

seminatur corpus animale, *resurgit* corpus spiritale.

San Paolo aggiunge che l'esistenza nell'essere umano di un corpo spirituale che si manifesterà con la resurrezione è strettamente connessa a quella del corpo *animale* o psichico. Per corpo *animale* San Paolo intende il principio vitale che anima e vivifica il corpo umano, ciò che i greci chiamavano *ψυχή* e gli ebrei *nefesh*. Altrove l'apostolo designa tale principio con l'espressione *homo animale*

---

<sup>455</sup> *Periphyseon* (3) V, 901 C. Il passo traduce il brano citato *supra* a nota 23. Il corsivo è mio.

<sup>456</sup> 1Cor. 15, 44: << Sic et resurrectio mortuorum: seminatur in corruptione, resurgit in incorruptione; seminatur in ignobilitate, resurgit in gloria; seminatur in infirmitate, resurgit in virtute; seminatur corpus animale, resurgit corpus spiritale.>>.



(ψυχικός άνθρωπος)<sup>457</sup>, il quale non è in grado di comprendere le realtà dello Spirito dal momento che è limitato entro la sfera delle cose sensibili e materiali. Il *corpus animale* fu conferito all'uomo in seguito al peccato. Ciò spiega perché l'apostolo identifichi il corpo *animale* con il *primus homo de terra terrenus*,<sup>458</sup> cioè con Adamo. Proprio perché il corpo *animale* è limitato alla sfera del mortale e del terreno esso è destinato a morire e a lasciare il posto al corpo spirituale, immagine dell'uomo nuovo, dell'*homo de caelo*. San Paolo conclude questo suo intervento richiamando l'attenzione dei suoi uditori su due concetti importanti:

1) La carne e il sangue non possono possedere il regno di Dio, così come la corruzione non può possedere l'incorruttibilità.

2) La resurrezione consisterà in una trasformazione dell'umanità risorta, la quale acquisterà una nuova natura, rivestendosi di incorruttibilità e di immortalità<sup>459</sup>.

Questi due concetti, a mio avviso, hanno offerto a Scoto Eriugena la prova decisiva per dimostrare la fondatezza delle sue teorie sulla resurrezione. Il primo asserto ammette che il mondo divino non può essere raggiunto da una realtà fisica e materiale. Il corpo *animale*, in quanto creato come realtà fisica e terrena, non potrà possedere il regno di Dio. L'uomo dovrà, pertanto, essere trasformato in una realtà incorruttibile ed eterna, cioè in un ente che sia capace di pervenire alla dimensione spirituale e divina. Tale realtà è identificata con il corpo spirituale risorto dopo la morte di quello fisico. In esso si manifesterà l'uomo spirituale o pneumatico.

E noto che le suddette parole di San Paolo hanno subito, nel corso del tempo, innumerevoli interpretazioni. Attualmente, l'interpretazione ritenuta più corretta e ortodossa dalla Chiesa può essere riassunta con il seguente discorso:

Mentre la filosofia greca attendeva una sopravvivenza immortale soltanto per l'anima superiore (voàs), liberata finalmente dal corpo, il cristianesimo non concepisce l'immortalità che nella restaurazione integrale dell'uomo, cioè nella resurrezione del corpo mediante lo Spirito, principio divino che Dio aveva ritirato dall'uomo in seguito al peccato e che gli restituisce in forza dell'unione con Cristo risuscitato, uomo celeste e Spirito vivificante. Da "psichico" il corpo

---

<sup>457</sup> 1Cor. 2,13: << Animalis autem homo non percipit, quae sunt Spiritus Dei, stultitia enim sunt illi, et non potest intellegere, quia spiritaliter examinantur; spiritalis autem iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur. >>.

<sup>458</sup> 1Cor. 15, 47: << Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo.>>.

<sup>459</sup> 1 Cor. 15, 50-51: << Hoc autem dico, fratres, quoniam caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt, neque corruptio incorruptelam possidebit. Ecce mysterium vobis dico: Non omnes quidem dormiemus, sed omnes immutabimur, in momento, in ictu oculi, in novissima tuba, et mortui suscitabuntur incorrupti, et nos immutabimur.>>.

diviene allora “pneumatico”, incorruttibile, immortale, glorioso, libero dalle leggi della materia terrestre e nel modo di mostrarsi.<sup>460</sup>

Il concetto di resurrezione è stato formulato in maniera tale da salvaguardare l’esistenza del corpo umano fatto di carne e sangue, il quale verrà reso eterno, glorioso e immortale tramite la mediazione dello Spirito. *Risorgere*, infatti, significa tornare in vita, riacquistare l’esistenza che si aveva prima della morte. Tale idea è espressa proprio attraverso l’uso del verbo *resurgere* connesso alla parola *corpus* nella frase paolina prima citata: *resurgit corpus spiritale*.

Scoto Eriugena, però, come già detto, non condivide l’idea della resurrezione del corpo di carne. Ritengo che egli abbia interpretato il pensiero di San Paolo sulla resurrezione in maniera tale da identificare l’immagine del *corpus spiritale* con quella, condivisa anche dal Padre Epifanio, del corpo trasmutato in *subtilis spiritus*. Tale operazione ha comportato, sul piano filologico, una scelta ben precisa. Ricordiamo che, quando scriveva e citava dalle Scritture, Eriugena, come anche, a suo tempo, Agostino, aveva a disposizione diversi codici della Bibbia, ciascuno recante al suo interno delle proprie lezioni, frutto di scelte o di errori di trascrizioni che, però, consentivano al lettore di esercitare una più libera scelta dei concetti che il testo sacro esprimeva. Al tempo di Eriugena la versione della Bibbia più nota ed utilizzata era quella eseguita tra IV e V d.C. da San Girolamo<sup>461</sup>. Eppure, nel 787, l’imperatore Carlo Magno, nel tentativo di riformare la situazione culturale e religiosa del suo regno, aveva raccomandato agli ecclesiastici tramite l’*Admonitio generalis* di eseguire una revisione, nonché una emendazione dei testi biblici, affinché ne venisse approntata un’edizione omologata e corretta per l’uso liturgico<sup>462</sup>. Tale compito, ricordiamo, fu, affidato, in particolare, al grande Alcuino di York, capo della *schola palatina*, il quale era entrato in possesso di alcuni codici latini poco conosciuti della Bibbia. Egli si servì di essi come modelli tramite cui eseguire le dovute correzioni e integrazioni. Proprio sui codici di Alcuino, Eriugena aveva trovato una versione differente

---

<sup>460</sup> *La Bibbia di Gerusalemme*, 2478, a cura di G. Ravasi, Bologna 2005.

<sup>461</sup> HYERONIMUS, *Nova Vulgata*, Roma, 1998.

<sup>462</sup> *Admonitio generalis*, 72 in *Capitularia regum francorum*, I, 59-60, MGH, Hannover, 1984: << Psalmos, notas, cantus, compotum, grammaticam per singula monasteria vel episcopia et libros catholicos bene emendate; quia saepe, dum bene aliqui Deum rogare cupiunt, sed per inemendatos libros male rogant. Et pueros vestros non sinite eos vel legendo vel scribendo corrumpere; et, si opus est evangelium, psalterium et missale scribere, perfectae aetatis homines scribant cum omni diligentia. >>.

della frase paolina sulla resurrezione del corpo<sup>463</sup>. Infatti, mentre la versione ieronimiana riporta la frase: <<*seminatur corpus animale, resurgit corpus spiritale*>>, i codici di Alcuino, invece, riportano la seguente versione: <<*seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*>>. La versione di Alcuino, pertanto, non parla di resurrezione, bensì del sorgere di un corpo di natura spirituale, mentre quello *animale*, come il seme gettato nella terra, è destinato a morire. Eriugena adotta la lezione *surget* proprio perché essa convalida l'interpretazione che egli vuole sostenere: il corpo di carne non *risorgerà*. Secondo il filosofo irlandese, San Paolo voleva semplicemente dire che dal corpo terreno fatto di carne e sangue *sorgerà* un corpo di natura sottile e spirituale, eterno e incorruttibile, proprio come dal seme sorge il germoglio che crescerà fino a divenire una pianta. Questo corpo spirituale riproduce la vera essenza dell'uomo, il suo λόγος originario, quale fu creato all'inizio da Dio nel Verbo. Essendo puro e sottile spirito, tale corpo non riporta i connotati di quello fisico e terreno: è, infatti, dotato di natura asessuata e immutabile<sup>464</sup>. Di tale natura era anche il corpo assunto da Cristo risorto.

Dopo aver riportato le parole dell'apostolo al fine di convalidare la sua teoria della nascita di un corpo spirituale dopo la morte di quello carnale, Eriugena procede nella discussione esponendo un'ulteriore idea, quella, secondo la quale, la resurrezione non rappresenta, come i più credono, un evento portentoso, realizzato unicamente dalla volontà e dalla Grazia divine, ma piuttosto un processo che avviene non senza la cooperazione di una *virtus naturalis* operante tanto nella natura umana quanto in quella universale che caratterizza il cosmo intero. Al termine della dissertazione condotta dal *magister*, l'alunno si ritiene soddisfatto per aver finalmente compreso che la natura umana risorgerà sì con l'anima, ma anche con un corpo che, proprio in virtù della sua natura spirituale, la renderà simile agli angeli del cielo, e tutto questo semplicemente consultando la ragione e l'autorità dei Santi Padri e delle Scritture!

---

<sup>463</sup> E. JEAUNEAU, *Periphyseon, Liber Quintus*, 35, CCCM, CLXV.

<sup>464</sup> In *Periphyseon* V, 994 A, Eriugena allude fugacemente all'esistenza, in ogni essere umano, di una *occulta corporis ratio*, la quale, al momento della resurrezione, restaurerà il corpo carnale dell'uomo in un corpo spirituale, immortale, uguale a quello degli angeli. Eriugena, inoltre, aggiunge che tale corpo, proprio come quello del Cristo risorto, non è più soggetto al divenire e alle categorie dello spazio e del tempo, anzi esso trascende ogni limitazione e circoscrizione del mondo fisico e materiale.

De spiritualitate siquidem et illocalitate omnium generaliter humanorum corporum post resurrectionem, quando humana natura, quae corpore et anima constat, aequalis erit angelis, et sanctorum patrum auctoritate mihi suasum est et intra me perspexi, rationem consultans, nil aliud probabilius veritateque propinquius occurrere, quam corpora in caelestem qualitatem conversa omneque terrenum universaliter deponentia existimari sensibus mortalium incomprehensibilia omnique locali circumscriptione libera<sup>465</sup>.

Ragionando tra sé e sé, l'alunno trova, inoltre, che l'esistenza, in natura, di un corpo sottile, di natura spirituale e invisibile, non rappresenta affatto un qualcosa di strano o di inconcepibile: non è, forse, anche l'aria dotata della medesima natura, sì da poter penetrare in ogni dove e riempire di sé ogni angolo del Creato? E non avviene lo stesso con gli altri tre elementi di cui è composto l'universo? Chi, dunque, contempla profondamente e attentamente con lo sguardo della mente tutta l'imponente costruzione che caratterizza l'edificio della natura, non potrà non confermare la verità di quanto è stato appena argomentato. La resurrezione del corpo spirituale, dunque, è un fenomeno che si inserisce nel più vasto contesto della logica naturale permeata dalla forza invisibile ma onnipotente di Dio:

Si enim simplicia mundi huius corruptibilis elementa, ut saepe diximus, omne quod intra ambitum eius continetur penetrant, nulliusque circumscripti corporis densitas obstat ne ubique in omnia diffundantur, quisnam de visibilis huius machinae natura diligenter disputantium eiusque catholicorum subtilitatem ac veluti quondam incorporalitatem mentis contuitu investigantium non incunctanter asserat aera et neptunia, nullo obstaculo demorante, penetrare, eoque mirabilius et spirituali tenuitati propinquius igneum spiritum simplex, purum, omni corporeo sensu remotum non solum cuncta mundi spatia implere et ambire, verum etiam ipsum tenuissimum aera nimia sui subtilitate et incorporalibus naturis similitudine, dum sit intimus omnium, tranare? Similiterque de aqua simplici et terra sentiendum. Nam et ipsa ubique omnibus corporibus insunt secundum suam analogiam. Quid mirum resurrectionis corpora ultra omnem sensibilem qualitatem ascendentia, omni mole et localitate absoluta et, ut ita dicam, in spiritum omnino conversa vitaeque simillima super omne quod sensus corporeus potest attingere ineffabili sua spirituali subtilitate exaltari? De eo vero quod resurrectio corporum naturali virtute cooperatrice sit futura et non sola incarnati verbi gratia, nunc primum incipio cogitare; et ubi prius titubabam, in operatione videlicet naturali, utrum resurrectionis sit effectiva- humani quippe corporis redintegrationem soli redemptoris gratiae attribuebam, sicut et aliquando- ibi iam certus efficior ratione duce.<sup>466</sup>

---

<sup>465</sup> *Periphyseon* (3) V, 902 A.

<sup>466</sup> *Periphyseon* (3) V, 902 C.

Lo stesso Dio, secondo Eriugena, non potrebbe alterare tale logica, nemmeno per realizzare un miracolo!<sup>467</sup> Con questo pensiero l'autore introduce la parte più innovativa e provocatoria della sua filosofia: Dio non può fare miracoli operando contro la natura, eppure, obietta lo stesso Eriugena, la storia sacra narra che Dio ha spesso realizzato azioni portentose che trascendevano l'ordine naturale delle cose. In che modo è possibile conciliare il messaggio biblico con quanto Eriugena ha appena espresso? Egli sostiene che i cosiddetti miracoli sono frutto dell'attività divina, la quale opera tramite delle forze che vengono misteriosamente definite *causae naturales administrativae et effectrices* le quali sono guidate e dirette dalla volontà divina, per ordine della quale esse manifestano sul piano sensibile e fenomenico le *theophaniae*, cioè le apparizioni visibili delle invisibili forze di Dio. In altre parole, secondo Eriugena, le Scritture contengono le prefigurazioni, comunicate alla mente umana sotto forma di simboli o di allegorie, di tutto ciò che Dio realizzerà alla fine dei tempi: lo stesso Cristo, infatti, rappresenta l'*exemplum* della resurrezione del corpo spirituale e divinizzato dell'uomo. Questo mistero è prefigurato, come già è stato detto, nella natura stessa delle cose: per Scoto Eriugena, infatti, tanto la natura, quanto la Bibbia rappresentano un libro che va letto e decifrato, in quanto esse costituiscono sul piano ontologico un'espressione sensibile e umanamente percepibile dell'ineffabile essenza divina altrimenti incomprensibile all'umanità. Dio ha, infatti, composto il libro del cosmo con la sua sapienza e ha rivelato i suoi misteri attraverso la Parola che si è manifestata attraverso le Scritture, incarnandosi nella persona del Cristo. Natura e Scritture sono dunque i canali di comunicazione tra Dio e l'umanità. Per questo essa deve applicare le proprie forze allo studio e alla contemplazione di quelle: la ragione, infatti, è il mezzo attraverso cui Dio ha reso l'uomo capace di elevarsi alla sua conoscenza, nonché allo studio delle cose, essa rappresenta un vero e proprio *datum* cioè un dono di natura che caratterizza in modo unico la grandezza e la superiorità dell'umanità nell'ambito del Creato<sup>468</sup>. Secondo Eriugena l'uomo ha il dovere di esercitare la propria esistenza nello *studium rationis*, il quale consente di conoscere le leggi del cosmo e di intravedere attraverso esse, quasi

---

<sup>467</sup> *Periphyseon* (3) V, 902 D: << Nullum enim miraculum in hoc mundo contra naturam deum fecisse legimus, sed causis naturalibus administrativis et effectricibus, iussu dei movente, factas esse quascunque virtutum theophanias divina narrat historia.>>.

<sup>468</sup> *Periphyseon* (3) V, 903 A- 905 B. In questo brano Eriugena spiega che la *ratio* e lo *studium* sono delle potenzialità che la Sapienza divina ha concesso a tutta la natura umana, diversamente dalla grazia che, invece, è concessa solo ad alcuni e in un modo che trascende la logica umana.

come in uno specchio, le tracce della Sapienza divina che ha creato ogni essere. Per Scoto Eriugena, infatti: *nihil enim finit mundum nisi sapientia*.<sup>469</sup> La sapienza, inoltre, ha forgiato l'intelletto umano, immettendo al suo interno i semi delle diverse conoscenze, che, con il passare del tempo, l'uomo ha scoperto e codificato, attribuendo ad esse il nome di *artes liberales*. Secondo Eriugena, le arti liberali non sono state "inventate" dall'uomo, piuttosto esse sono state "tratte" o, meglio, ricavate dall'anima e dalla natura stessa grazie all'esercizio dello studio e della ragione:

Omnes disciplinas quibus sophia, hoc est sapientia, et inquiritur et invenitur rationabile studium et repperit et ordinavit.<sup>470</sup>

Esse, infatti, sono insite nella natura di tutti gli uomini, sia che essi le usino bene sia che ne abusino in malo modo sia che essi siano completamente privi dell'esercizio di quelle. Le arti liberali, come le virtù, sono innate e, per questo, è doveroso, secondo Eriugena, ricercare la luce interiore, cioè l'intelletto, che Dio ha donato a tutti e con il quale soccorre sempre l'uomo nella ricerca disperata della Verità:

[...] omnes artes quibus rationalis anima utitur naturaliter omnibus hominibus inesse sive eis bene utantur sive male abutantur sive omnino illarum exercitatione caruerint.

[...] naturale ingenium quod universitati rationabilis nature commune est omnibus viris in hoc mundo nascentibus distribuitur mortalibus, ne et conditoris sui et naturalis dignitatis cognitione omnino priventur, sed semper interiore lumine illustrati et se ipsos et deum suum assidua veritatis indagine inquirunt.<sup>471</sup>

Scoto Eriugena, tuttavia, crede che l'intelletto umano non sia tale da esaurire la conoscenza di tutto, né che sia in grado di elevarsi da solo alla contemplazione dei misteri più profondi del mondo divino; per questo, egli afferma che la conoscenza è frutto della cooperazione di fede e ragione, cioè di filosofia e religione: la vera filosofia è infatti la vera religione e viceversa:

---

<sup>469</sup> ERIUGENA, *Annotationes*, 285, 12.

<sup>470</sup> *Ivi*, 17, 7.

<sup>471</sup> *Ivi*, 8, 4; 17, 12.

[...] conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.<sup>472</sup>

Ciò, però, non significa necessariamente che esse debbano essere confuse l'una con l'altra o identificate superficialmente, quasi si trattasse della medesima realtà; piuttosto è opportuno precisare che entrambe esercitano l'una sull'altra una benefica influenza: la ragione, infatti, studia le realtà somme e divine e la fede la illumina sì da consentirle, alla fine, di pervenire alla conoscenza di profonde verità, nonché, tramite l'intervento della Grazia, alla visione stessa di Dio. Proprio questo connubio di fede e ragione, di filosofia e di religione, innalza l'uomo alla vera beatitudine, schiudendogli in tal modo le porte del Paradiso: *nemo intrat in coelum nisi per philosophiam*<sup>473</sup>. E, con la vera filosofia, la *ratio* umana è in grado di comprendere anche un mistero tanto complesso come la resurrezione.

Ricapitolando, Scoto Eriugena sviluppa una teoria della resurrezione che esclude la presenza del corpo materiale nel mondo divino. Rifacendosi, da un lato, al pensiero teologico di Epifanio, vescovo di Salamina, ed elaborando, dall'altro, una nuova interpretazione delle parole dell'apostolo Paolo sul tema della resurrezione della carne, Eriugena reintroduce, nell'ambito del complesso panorama delle dispute teologiche dell'epoca, antiche concezioni filosofiche e religiose che la Chiesa aveva creduto debellate e sconfitte per sempre. Ciò spiega il motivo per cui Scoto Eriugena, all'interno della presente dissertazione sulla resurrezione dell'uomo, sente il bisogno di confrontarsi con il pensiero di un'*auctoritas* di grande levatura come Agostino di Ippona, la cui dottrina teologica della resurrezione della carne fece scuola per secoli in tutta la tradizione teologica del cristianesimo occidentale. Siamo, infatti, ad un punto cruciale del dialogo: maestro e alunno hanno discusso del ritorno e della resurrezione dell'uomo, dimostrando che il corpo carnale verrà alla fine trasformato in un corpo spirituale e reso uguale a quello degli angeli. L'entusiasmo dei due personaggi è tuttavia affievolito per il fatto che, quanto essi hanno appena dimostrato, è fortemente ostacolato da alcuni, i quali giudicano tali teorie sciocche ed eretiche. Essi, inoltre, sostengono di essere nel giusto e, per difendere la validità delle loro teorie, impugnano l'opera di Agostino come *auctoritas*.<sup>474</sup> Non

---

<sup>472</sup> ERIUGENA, *De divina Praedestinatione* I, 1, 7-8; PL 122, 358 A.

<sup>473</sup> ERIUGENA, *Annotaciones*, 57, 15.

<sup>474</sup> *Periphyseon* (3) V, 988 A.

è dato sapere con certezza chi siano questi personaggi ai quali più volte Eriugena allude senza però nominarli apertamente. Personalmente ritengo che nel novero dei tanti bersagli anonimi di questa delicata polemica sia possibile includere la figura di Incmaro di Reims. Costui, infatti, si scagliò contro Eriugena durante la polemica sulla predestinazione divina che divise buona parte del mondo intellettuale dell'epoca. Incmaro, tuttavia, non si occupò molto di teologia: la sua produzione, ricordiamo, fu di carattere prevalentemente politico e diplomatico, anche se, tra le sue opere spicca un piccolo gruppo di *opuscula*, tra i quali è incluso un breve scritto sull'anima intitolato *De diversa et multiplici animae ratione*. Proprio all'interno di questo breve trattato è svolta un'interessante dissertazione sulla resurrezione dell'anima e del corpo. In questo capitolo dell'opera Incmaro affronta la questione concernente il modo in cui sarà possibile all'uomo risorto contemplare il volto di Dio attraverso il proprio sguardo. In che modo l'uomo vedrà Dio? Incmaro distingue due gruppi di teologi a loro volta rappresentanti due distinti ed opposti modi di risolvere la questione: il primo include coloro i quali, sostenendo con la tradizione la resurrezione della carne, sostengono che l'umanità risorta contemplerà Dio attraverso gli occhi corporei, la cui vista sarà potenziata dalla Grazia divina; il secondo gruppo include, invece, coloro i quali sostengono che l'umanità contemplerà Dio attraverso lo sguardo di un corpo non più fatto di carne, bensì trasmutato in spirito, in quanto solo una realtà spirituale può contemplare Dio che è appunto Spirito<sup>475</sup>. Penso che tra questi ultimi teologi Incmaro abbia incluso lo stesso Eriugena che, come abbiamo prima dimostrato, fu appunto sostenitore della resurrezione unicamente spirituale dell'uomo e che quindi entrambi siano stati i protagonisti più importanti di una lunga polemica teologica fatta di continue allusioni e di numerose accuse.

Scoto Eriugena, comunque, si mostra pronto e deciso a confutare le false dottrine di questi anonimi teologi riportando e commentando tre brani di Agostino, rispettivamente tratti dalle opere che proprio questi suoi avversari hanno scelto per suffragare le proprie tesi. I primi due brani sono tratti dal *De civitate Dei*, mentre il terzo è tratto dall'*Epistula* 187<sup>476</sup>. Il ricorso ai passi agostiniani si

---

<sup>475</sup> HINCMARUS REMENSIS, *De diversa et multiplici animae ratione*, 8, PL 125, 944B- 948 A: << Alii vero asserunt congrue, ut corpori spiritali id attribuatur muneris, ut quamvis corpus sit, quia spiritali tamen praeditum est dignitate, ipsam Redentoris sui mereatur gloriam contueri, pro cuius amore non dubitavit in hoc saeculo diversis cruciatibus atque laboribus affici.>>.

<sup>476</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XX, 16-20; XXII, 11, PL 41, 681-682; 776-778; *Epistulae*, Ep. 187, 3, 10, PL 33, 836.



giustifica per il fatto che Eriugena vuole confutare, tramite essi, anche l'idea erronea della sopravvivenza del mondo fisico e terreno dopo la realizzazione dell'*apocatastasi* divina. Questa concezione, secondo Eriugena, indurrebbe a credere che la massa terrena del mondo continuerà ad esistere anche nell'unità spirituale e divina, ma ciò impedirebbe all'uomo di ricevere da Dio la trasformazione del suo corpo in una realtà immortale e angelica: un corpo spirituale, infatti, non potrebbe esistere in una dimensione fisica!

[...] sunt qui nobis obiiciunt quasdam divinae scripturae sententias, quibus conantur astruere sensibilia ista elementa totamque mundanae molis amplitudinem semper mansuram, intra quam humanorum quoque corporum post regenerationem stationes motusque (ut dicunt) ordinabuntur, *nulla corpora ultra hunc mundum ascensura credentes vel in spiritum transitura*. (il corsivo è mio).<sup>477</sup>

L'errore di coloro i quali sostengono una teoria tanto *carnalis* ha origine dall'opinione secondo la quale, se si accettasse come sicura la scomparsa del mondo fisico dopo il ritorno di tutte le cose a Dio, si arriverebbe alla conclusione che tutto il Creato si ridurrebbe al nulla e quindi al non essere! Costoro, spiega l'*alumnus*, non sono in grado di elevarsi alla contemplazione del mondo spirituale e, per questo, negano l'esistenza di una realtà intelligibile e divina in cui il mondo ritornerà dopo la sua stessa fine. Anzi, tali personaggi osano perfino andare in escandescenze e pronunciare impropri e offese contro chi osa parlare loro di una realtà spirituale e negare che i corpi possano continuare ad esistere anche dopo la fine del mondo:

Audientes siquidem neque loca neque tempora neque corpora neque corporalia post finem huius mundi esse futura, confestim inflammati erumpunt et proclamant dicentes: "Nihil igitur erit, si nihil talium remanserit". Et insultant his qui sola spiritualia promittunt rerumque sensibilibus auferent opiniones.<sup>478</sup>

Secondo queste persone è impossibile ammettere la scomparsa totale dei corpi e delle realtà corporee; tuttavia, qualora fosse necessario spingersi a negare la sopravvivenza della carne e della materia nella dimensione eterna e divina dello spirito, si potrebbe concedere che i corpi vengano quantomeno trasformati in

---

<sup>477</sup> *Periphyseon* (3) V, 989 A- B.

<sup>478</sup> *Periphyseon* (3) V, 986 D.

corpi spirituali, a condizione, però, di lasciare loro la possibilità di mantenere ciascuno le proprie caratteristiche individuali e fisiche, rese ora eterne dalla potenza divina. Secondo Eriugena, una tale concessione renderebbe la teoria della resurrezione e dell'*apocatastasi* più facilmente accettabili e comprensibili a questo genere di persone:

Tolerabilior quippe carnaliter cogitantibus videtur ad credendum terrenorum corporum in caelestia transitio, quam totius corporalitatis negatio.<sup>479</sup>

Un'operazione analoga fu compiuta secoli prima dallo stesso San Paolo, il quale, nel predicare alle prime comunità di discepoli il mistero della resurrezione, dovette semplificare le sue dottrine e presentarle in una veste più "carnale" affinché tutti potessero comprenderle. L'apostolo, infatti, affermò che i corpi sarebbero stati trasmutati in corpi spirituali, eterni ed immortali, senza per questo abbandonare le proprie qualità e caratteristiche individuali. Ma, spiega Eriugena, tali parole furono espresse semplicemente con l'intenzione di aiutare le persone umili e semplici a comprendere un mistero tanto profondo e complesso: in altre parole, San Paolo, nelle sue lettere, ha ammesso che i corpi carnali potessero risorgere e continuare così ad esistere anche dopo la morte solo *condescensionis modo*, cioè solo a titolo di esempio, con l'obiettivo di rappresentare in modo più semplice la resurrezione<sup>480</sup>. Infatti, il vero, profondo significato della resurrezione è espresso attraverso le ormai note parole della prima lettera ai Corinzi, secondo l'edizione curata da Alcuino: *seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*. Mentre il volgo accetta superficialmente l'idea della sopravvivenza del corpo trasformato in un'essenza di natura più leggera e sottile, coloro che, invece, vogliono davvero comprendere il vero significato delle parole dell'apostolo, devono affidarsi alla sapienza dei Padri (come Ambrogio, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore), che hanno compreso la profondità di questo mistero: essi, infatti, ritengono che il corpo non potrà risorgere, ma verrà trasformato in

---

<sup>479</sup> *Periphyseon* (3) V, 987 A.

<sup>480</sup> *Ibidem*: << Eodem condescensionis modo locutus est Apostolus, ut existimo, de resurrectione terreni corporis disputans: "Seminatur", inquit, "corpus animale, surget corpus spirituale". Ac si dixisset: Corpus terrenum et animale, quod seminatur in mortis et corruptionis solutione, surget corpus spirituale et caeleste, terrena videlicet quantitate et qualitate in celestem qualitatem et quantitatem trasmutata, et, ut breviter dicam, sicut multi ac paene omnes haec verba Apostolus volunt intelligere, de terreno erit caeleste, de corporali erit spirituale, semper tamen corpus erit; de ponderoso in subtile mutabitur, nunquam tamen aetherea corpora transcessurum neque corporales qualitates amissurum, sed a terrenis qualitatibus in celeste transiturum, sicut fumus vertitur in flammam.>>.

anima e quest'ultima, a sua volta, sarà poi trasmutata in intelletto e quindi in spirito. In tal modo essa potrà ricongiungersi a Dio e rimanere in eterno con Lui. Lo spirito è una realtà ineffabile e difficilmente comprensibile all'uomo che è per la maggior parte influenzato dalla conoscenza sensibile, per questo San Paolo adoperò l'immagine del corpo per esprimere l'idea della trasformazione dell'uomo in entità divina e angelica, ma, in verità, con l'espressione *surget corpus spirituale*, egli voleva alludere proprio al sorgere dello spirito dopo la morte:

Quisquis autem sancti Ambrosii Gregorique theologi necnon expositoris eius (Maximi dico) diligentius dicta inspexerit, inveniet profecto non mutationem corporis terreni in caeleste corpus, sed omnino transitum in ipsum spiritum, non in illum qui aether, sed in illum qui intellectus vocatur. Ambrosius siquidem omnem compositionem aufert, ita ut post resurrectionem corpus et anima et intellectus unum sint et unum simplex, neque ex tribus coniunctum, sed in unam ineffabilem armoniam compactum; et quae hic tria videntur, illic unus intellectus efficitur. Gregorius similiter et incunctanter astruit mutationem corporis tempore resurrectionis in animam, animae in intellectum, intellectus in deum; ac sic omnia in omnibus deus erit, sicut aer vertitur in lucem. Et hoc Apostolus, si quis subtiliter verba ipsius intimaverit, non silet. Ait enim: "Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale", hoc est, corpus, quod animale seminatur, id ipsum corpus surget spirituale, hoc est mutatum in spiritum. Et ut apertius dicam, de corpore erit spiritus.<sup>481</sup>

Eriugena, inoltre, spiega che, proprio la trasformazione del corpo in spirito rappresenterà per l'umanità la vera beatitudine, in quanto essa potrà godere della somma felicità che solo Cristo può dare, in quanto solo dalle sue mani possiamo ricevere la gioia della Verità:

[...] nihil aliud appetendum, nisi gaudium de veritate, quae est Christus, et nihil aliud fugiendum, nisi eius absentiam, quae est una ac sola causa totius aeternae tristitiae. Tolle a me Christum, nullum bonum mihi remanebit, nullum tormentum me terret.<sup>482</sup>

La spiegazione che Eriugena ha dato riguardo alla questione della resurrezione è motivata dall'idea che quanto Dio ha creato ritornerà a Lui nella condizione esistenziale precedente il Peccato. Scoto Eriugena, infatti, ritiene che tutte le creature faranno ritorno alle proprie *causae* (dette anche λόγοι), cioè alle idee

---

<sup>481</sup> *Periphyseon* (3) V, 987 B- C.

<sup>482</sup> *Periphyseon* (3) V, 989 A.

presenti *ab aeterno* nel Verbo divino e con le quali Dio ha creato tutte le cose. Tale ritorno è identificato da Eriugena con la ricapitolazione di tutto il Creato, operata dallo stesso Gesù Cristo, secondo le celebri parole pronunciate da San Paolo nell'epistola agli Efesini<sup>483</sup>. Cristo ha infatti profetizzato la suddetta restaurazione di tutte le cose attraverso le seguenti parole: “Erit caelum novum et terra nova”. Ciò non vuol significare, come i più erroneamente credono, che la terra ed il cielo continueranno ad esistere anche dopo la fine del mondo, piuttosto il Cristo ha voluto dire che la nostra natura è destinata ad essere rinnovata e mutata: cielo e terra sono solo dei simboli che alludono al dualismo di anima e corpo che caratterizza la natura umana dopo il peccato (l'uomo tratto dalla terra<sup>484</sup>, secondo la celebre espressione paolina). Questa divisione, tuttavia, sarà annientata con la resurrezione allorquando la “terra nuova” del nostro corpo verrà tramutata nel “cielo nuovo” dell'anima e questa sarà assimilata dallo spirito e lo spirito da Dio. Ma, ciò che la profezia ha solo simbolicamente preannunciato, Cristo, invece, lo ha completamente realizzato con la sua resurrezione:

[...] “Erit caelum novum et terra nova”. Quibus verbis non solum caeli et terrae non promittitur destructio, verum etiam in novitatem quondam certa perhibetur restauratio.[...] Testatur siquidem Apostolus omnia quae in terra sunt et in caelo in Christo et per Christum restaurari. Non enim sensibiles solummodo, verum etiam intelligibiles creaturae ineffabili modo, deoque soli cognito, in suas causas transibunt, hoc est in suarum causarum purissimam cognitionem, per quam eis adunabitur ea ratione, qua id quod pure intelligit et id quod pure intelligitur unum efficiuntur. Quod etiam, ut arbitror, dominus in evangelio significare voluit dicens: “Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transient”. Potest etiam specialiter intelligi: “Erit caelum novum et terra nova” de humanae naturae innovatione et in se ipsam adunatione.[...] Et quod in capite totius humanae naturae (in ipso videlicet domino nostro Iesu Christo) iam peractum est, in tota natura perficietur, dum terra nova corporis nostri in caelum novum (hoc est in novitatem animae) mutabitur, ac deinde superiori ascensu corpus simul et anima in spiritum, spiritus in ipsum deum. Et hoc totum in Christo et per Christum perficietur, qui finis est nostrae naturae et consummatio.

485

Con la sua resurrezione Cristo non ha solo completato il processo di salvezza dell'uomo, offrendo così un meraviglioso *exemplum* di quanto gli accadrà alla

---

<sup>483</sup> Eph. 1, 9-10: << [...] notum facies nobis mysterium voluntatis suae, secundum beneplacitum eius, quod proposuit in eo, in dispensationem plenitudinis temporum: recapitulare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra, in ipso[...] >>.

<sup>484</sup> 1Cor. 15, 47.

<sup>485</sup> *Periphyseon* (3) V, 990 A- B.

fine dei tempi, ma ha anche restaurato l'intera umanità secondo il supremo modello creato da Dio all'interno del λόγος. Cristo, infatti, è l'uomo perfetto, l'uomo che ha raggiunto la compiutezza del suo essere, ciò che i filosofi di un tempo chiamavano ἐνδελιχία, e che rappresenta la perfezione e la compiutezza della vita che solo la pratica delle virtù consente di attingere. Ciò è quanto lo stesso San Paolo aveva voluto esprimere allorché esortava i suoi discepoli ad andare incontro al Cristo, l'uomo perfetto, in *mensuram aetatis*<sup>486</sup> (εἰς μέτρον ἡλικίας). Eriugena, infatti, sfruttandone l'assonanza, identifica i significati delle parole ἡλικία ed ἐνδελιχία,<sup>487</sup> al fine di dimostrare che l'esortazione compiuta da San Paolo alludeva proprio al raggiungimento della perfezione ontologica, restaurata e rivelata dal Cristo risorto e alla quale noi esseri umani siamo stati destinati.

La resurrezione di Cristo anticipa, dunque, quanto avverrà al mondo e all'umanità alla fine dei tempi: entrambi saranno ricondotti all'unità divina, il mondo creato ritornerà alle proprie cause, cioè all'essenza spirituale ed intelligibile propria dell'essere (οὐσία), oltre lo spazio e il tempo; l'umanità, invece, sarà trasmutata in spirito e condurrà un'esistenza pari a quella degli angeli, non più soggetta alle passioni, alle influenze del corpo e alle differenze sessuali e fisiche. Eppure, continua Eriugena, l'ignoranza di alcuni sedicenti teologi continua ad avversare tale dottrina: per essi, infatti, la fine dei tempi rinnoverà sì il mondo e l'umanità, ma lascerà entrambi nella loro condizione fisica e materiale. In particolare, alcuni, avendo male interpretato le suddette parole di San Paolo relative a Cristo e alla resurrezione, credono che gli uomini risorgeranno non solo con il corpo di carne, ma anche con le stesse fattezze fisiche di Cristo!

Causam tamen erroris eorum, qui in statura corporis dominici omnia humana corpora resurrectura dogmatizant, non ignoramus.<sup>488</sup>

<sup>486</sup> Eph. 4, 13: << [...] donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi[...] >>.

<sup>487</sup> La fusione semantica tra le due parole greche ricorre, all'interno della produzione di Eriugena, già a partire dalle *Annotationes in Marcianum* (composte intorno agli anni 850-855), cfr. 7, 10: << *Entelechia*, ut Calcidius in expositione Timei Platonis exponit, perfecta aetas interpretatur. Aetas quippe adulta ἡλικία a Graecis dicitur. *Entelechia* vero quasi ἐντός ἡλικία, hoc est intima aetas.>>.

<sup>488</sup> *Periphyseon* (3) V, 995 C.

La causa, infatti, di un'opinione tanto folle ed assurda è da far risalire all'errata interpretazione, troppo letterale e perciò rozza, dell'espressione, in lingua greca, ε4ς μέτρον #λικίας, impiegata dallo stesso San Paolo. Tali parole, infatti, sono interpretate proprio come se l'apostolo avesse voluto dire che ciascun essere umano risorgerà acquistando le caratteristiche fisiche del Cristo. Ma ciò che più infastidisce Eriugena è la credenza nel fatto che la resurrezione consentirà alle persone o ai bambini morti prematuramente di acquistare l'aspetto e il corpo che essi avrebbero avuto se fossero vissuti fino alla maturità. Tale teoria risale a Sant'Agostino<sup>489</sup>. Eriugena è cosciente dell'importanza e dell'autorità che essa ha riscosso nel corso del tempo presso la gente e, soprattutto, presso gli studiosi, tuttavia, egli non teme affatto di citare in contrapposizione al pensiero agostiniano quello formulato dai Padri greci e da Sant'Ambrogio, i quali, come è ormai noto, credevano, al contrario, nella sola sopravvivenza dello spirito:

In resurrectione autem humanorum corporum, quod unusquisque in ea statura et magnitudine, ad quam perfecto sui corporis incremento pervenit in iuvenili aetate, sive perventurus esset si morte non preoccuparetur, vel quam deseruit in seniles defectus decidens, resurrecturus sit, beatus Augustinus in libris *De civitate Dei* incunctanter affirmat. Quod vero immortalia et spiritualia corpora nullis corporalium formarum lineamentis vel qualitibus vel quantitibus circumscribentur propter ineffabilem eorum spiritibus incircumscriptis adunationem indiscretamque simplicitatem, beatum Gregorium theologum, sanctum quoque Ambrosium necton et Maximum venerabilem magistrum certis rationibus approbare saepe diximus.<sup>490</sup>

Agostino, infatti, espone le sue idee sulla resurrezione nell'ultima parte della sua opera più famosa e studiata, il *De civitate Dei*. In essa il vescovo di Ippona ribadisce l'importanza del dogma della resurrezione della carne: esso, infatti, rappresenta il fulcro di tutta la fede cristiana. Agostino spiega che, al momento della resurrezione, Dio ricreerà il corpo consunto dalla morte e, con la precisione degna di un chirurgo, risanerà perfino quei corpi che al momento del decesso, presentavano delle mutilazioni o menomazioni fisiche! Ad esempio, se un tale ha avuto la ventura di morire con un braccio spezzato o mutilato, Dio glielo farà ricrescere, così come chi è morto calvo risorgerà con i capelli che ha perduto durante l'esistenza terrena. Tutto ciò, chiaramente, implica il fatto che i corpi umani risorgeranno ciascuno con le proprie fattezze fisiche e, soprattutto, con la

<sup>489</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XXII, 17- 20, PL 47,778- 783.

<sup>490</sup> *Periphyseon* (3) V, 995 C.

sessualità in cui ognuno ha trascorso la propria vita terrena. Agostino, però, osa dire di più: non solo gli esseri umani risorgeranno con carne, sesso, capelli ecc; ma saranno ricreati perfino giovani e belli! Anche Agostino, infatti, è tra coloro che hanno interpretato troppo alla lettera le parole di San Paolo presenti nella lettera agli Efesini, specificando che gli esseri umani risorti appariranno come giovani trentenni, simili nella grazia, nello splendore e nell'età al loro salvatore Gesù Cristo<sup>491</sup>. Questa modalità di resurrezione descritta da Agostino coinvolgerà, come è stato già detto prima, anche i bambini morti prematuramente: questi, infatti, risorgeranno non come bambini, bensì come uomini e donne adulti, tutti con circa trent'anni di età. L'estremo realismo con cui Agostino descrive l'evento escatologico della resurrezione mette in difficoltà Eriugena: egli, infatti, sa che le teorie di Agostino sulla resurrezione non corrispondono per niente alle sue, tuttavia il vescovo di Ippona rappresenta pur sempre un'importante *auctoritas* la cui grandezza non può essere né confutata né ignorata con leggerezza. Per questo motivo, Eriugena tenta di ricondurre, per quanto gli è possibile, il pensiero agostiniano dalla sua parte, ma tale operazione gli costa non poche forzature da cui si originano numerosi travisamenti con il rischio di far naufragare la coerenza del suo pensiero su posizioni contraddittorie e altalenanti. Ad esempio, nel confutare le dottrine dei falsi teologi che sostengono con grande accanimento la resurrezione della carne, Eriugena ricorre a due citazioni agostiniane. Nella prima, tratta dal *De civitate Dei*, Agostino sostiene che sia il mondo sia i corpi umani verranno rivestiti di immortalità; ciò comporterà, come conseguenza, che le qualità e le caratteristiche dei corpi non saranno più di natura carnale, ma spirituale:

[...] Augustinus in ultimis De civitate Dei libris non ipsa mundi corpora transitura, sed eorum qualitates in melius mutandas *videatur docere*, quemadmodum et humanorum corporum neque

---

<sup>491</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XXII, 16- 17- 19, PL 41, 778-781: << Resurgent itaque omnes tam magni corpore, quam vel erant, vel futuri erant in iuvenili aetate, quamvis nihil oberit, etiamsi erit infantilis vel senilis corporis forma, ubi nec mentis, nec ipsius corporis ulla remanebit infirmitas.[...] Nuptias ergo Dominus futuras negavit esse in resurrectione, non feminas; et ibi negavit, ubi talis quaestio vertebatur, ut eam negato sexu muliebri celeriore facilitate dissolveret, si eum ibi praeosceret non futurum [...]. Quid iam respondeam de capillis atque unguibus? Semel quippe intellecto ita nihil perituum esse de corpore, simul intelligitur ea quae deformem factura fuerant enormitatem, massae ipsi accessura esse, non locis in quibus membrorum forma turpetur[...] Quapropter si capilli toties tonsi unguesve desecti ad loca sua deformiter redeunt, non redibunt: nec tamen cuique resurgenti peribunt, quia in eadem carnem, ut quemcumque ibi locum corporis teneant, servata partim congruentia, materiae mutabilitate vertentur. Quamvis quod ait Dominus: "Capillus capitis vestri non peribit" (Lc. 21,18), non de longitudine, sed de numero capillorum dictum multo aptius possit intelligi. >>.

formae neque quantitates neque sexus transibunt, sed solummodo spirituales qualitates et immortales induentur. (il corsivo è mio)<sup>492</sup>.

Si noti che Eriugena attenua la valenza della citazione appena riportata ricorrendo all'espressione *videatur docere*: pare, infatti, che Agostino avesse insegnato che i corpi dei risorti sarebbero stati rivestiti di immortalità e dotati di qualità e caratteristiche spirituali. Eriugena cita in questa sede Agostino per dimostrare che anche lui credeva nel passaggio (*transitus*) dei corpi e del mondo dalla dimensione terrena e fisica a quella interamente spirituale ed intelligibile. Eppure, leggendo il passo del *De civitate Dei* in cui Agostino ha esposto questa argomentazione, si osserva che, in realtà, egli non ha detto che i corpi verranno trasmutati in spirito, ma piuttosto che saranno rivestiti di immortalità, mutando solo alcune qualità del loro essere:

[...] atque ipsa substantia [*scil.* mundi] eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione convenient: ut scilicet mundus in melius innovatus, apte accomodatur hominibus etiam carne in melius innovatis.

[...] la stessa sostanza [del mondo] avrà quelle proprietà che convengono, attraverso una meravigliosa trasformazione, a *corpi resi immortali*, in modo che il mondo, rinnovato in meglio, si adegui ad uomini rinnovati in meglio anche nella loro *carne*.<sup>493</sup>

Con queste parole Agostino non vuole dire, come invece Eriugena crede, che gli uomini risorgeranno come spiriti o come angeli, bensì che essi saranno dotati di corpi resi eterni e migliori nel loro *essere fisico*. Eriugena ha difatti frainteso le parole di Agostino, magari credendo che anche lui, come lo stesso San Paolo nella prima lettera ai Corinzi, avesse impiegato la parola corpo in via del tutto concessiva, al fine di istruire i più incolti ed inesperti su un mistero tanto complesso. Invece, poco più avanti, ritornando sul tema della resurrezione dei corpi, lo stesso Agostino aggiunge:

---

<sup>492</sup> *Periphyseon* (3) V, 990 D.

<sup>493</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XX, 16, PL 41, 681-682. La traduzione italiana e il corsivo sono miei. Tuttavia propongo una seconda traduzione più libera dello stesso passo che, a mio giudizio, esprime con maggiore evidenza i concetti teologici del pensiero agostiniano che Eriugena vuole confutare: “la stessa sostanza [del mondo] avrà quelle proprietà che convengono, attraverso una mirabile trasformazione, a *corpi non posti nel divenire*, in modo che il mondo, trasmutato in meglio, si adegui ad uomini trasmutati in meglio anche nel loro *essere fisico*.”



*Resurrectionem quippe mortuorum futuram esse in carne*, quando Christus venturus est vivos iudicatuos et mortuos, oportet, si christiani esse volumus, ut credamus [...]

E indispensabile, se vogliamo essere cristiani, credere che la resurrezione dei morti avverrà anche nell'*essere fisico*, quando Cristo verrà a giudicare i vivi e i morti [...]<sup>494</sup>

Eriugena, di certo, non poté ignorare né fraintendere inavvertitamente frasi dal significato tanto evidente quanto incisivo. Per questo ritengo plausibile il fatto che egli le abbia volutamente mistificate, dapprima estrapolandole dal loro contesto originario e, in seguito, conferendo loro l'interpretazione che egli riteneva più opportuna e utile a sostenere le sue teorie. Ma i volontari travisamenti del pensiero di Agostino non si limitano solo al problema della resurrezione della carne: infatti, nello stesso passo in cui Eriugena ha confutato le dottrine dei suoi avversari citando i suddetti testi tratti dal *De civitate Dei*, riporta, riassumendola a parole sue, la teoria di Agostino concernente la resurrezione di Cristo. Agostino, infatti, nella lettera 187, scritta per il suo amico Dardano, afferma che Cristo è risorto con il corpo di carne e siede in cielo assiso su di un trono, proprio come se si trovasse in un luogo terreno:

Et in epistula ad Dardanum [scil. Augustinus] incunctanter astruit corpus domini post resurrectionem in caelo localiter esse in eadem forma carnis atque substantia, in qua apparuit mundo, adiecta solummodo immortalitate, non ablata natura, ac per hoc non ubique esse sicut deus, neque in divinitatem conversum ultra omnia loca et tempora, ultra omne quod dicitur et intelligitur; sed de aliquo loco visibiliter et corporaliter descendit iudicare vivos et mortuos.<sup>495</sup>

Tale teoria è stata esposta anche nella *Città di Dio*, là dove lo stesso Agostino, pur riconoscendo la natura portentosa ed incredibile di tale evento, ritiene tuttavia che, per fede, tutto può essere creduto ed accettato, sia dai dotti che dagli incolti, perfino che un corpo fatto di carne possa salire al cielo, sfidando qualunque legge fisica:

Sed hoc incredibile fuerit aliquando: ecce iam credidit mundus *sublatum terrenum Christi corpus in coelum; resurrectionem carnis et ascensionem in supernas sedes* [...]<sup>496</sup>

---

<sup>494</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XX, 21, PL 41, 690. La traduzione italiana e il corsivo sono miei.

<sup>495</sup> *Periphyseon* (3) V, 991 A.

<sup>496</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XXII, 5, PL 41, 755. Il corsivo è mio.

La posizione di Agostino, come è evidente, contrasta nettamente con quella di Eriugena, il quale, come è stato ampiamente detto, credeva che Cristo fosse risorto unicamente nello spirito, anche se egli mantenne per poco tempo, durante il suo soggiorno terreno, l'aspetto umano con il quale si era incarnato, al fine di farsi riconoscere dai suoi increduli discepoli. La citazione agostiniana riportata da Eriugena si giustifica per il fatto che, ancora una volta, l'autore vuole dimostrare che i suoi avversari hanno male interpretato le parole del vescovo di Ippona, credendo in questo modo che egli avesse formulato la teoria della resurrezione di Cristo in termini tanto carnali. Pertanto, Eriugena tenta un'ulteriore riformulazione della questione della resurrezione di Cristo.

Un punto fondamentale che egli vuole a tutti i costi chiarire è il seguente: ammettere che Cristo sia risorto con il corpo carnale significa ridurre Cristo alla condizione di una semplice creatura, la cui esistenza è inclusa in quella più vasta e generica del mondo materiale, destinato ad essere distrutto e assorbito dallo Spirito. Coloro i quali, spiega Eriugena, oppongono alle sue parole quelle di Agostino, lo fanno solo per il vano piacere di confutare ciò che, invece, rappresenta quanto lo stesso vescovo di Ippona aveva sostenuto. Sempre rimanendo nell'ambito dei brani succitati del *De civitate Dei*, Eriugena spiega che proprio Agostino ha parlato della distruzione totale del mondo fisico, includendo in esso tutto ciò che è composto di carne e materia. Tra queste realtà destinate a morire vi è anche la carne di Cristo, la quale, ammesso pure che si sia conservata subito dopo la sua resurrezione, non potrà, comunque, sopravvivere alla distruzione del cielo e della terra profetizzati dallo stesso Cristo nel Vangelo:

Et qui nobis Augustinum opponunt, tanquam ipsi maiorem doctrinae illius reverentiam quam nos praeberere voluerint et frequentius studiosiusque sententias eius de talibus legerint, videant quid ipse in eisdem libris *De civitate Dei* de interitu deque destructione illius sensibilis et corporei caeli omniumque quae intra ambitum eius, in quibus etiam carnem Christi post resurrectionem includi ipsum beatum magistrum putant existimasse, disseruerit [...] <sup>497</sup>

Agostino, come anche lo stesso Eriugena, crede che la distruzione del mondo comporterà il passaggio di questo dalla dimensione mutevole e peritura del divenire a quella eterna ed immutabile dell'Essere. Agostino, infatti, interpreta la

---

<sup>497</sup> *Periphyseon* (3) V, 991 D.

parole di San Paolo *praeterit figura huius mundi*<sup>498</sup> come profezia della trasmutazione e dell'*apocatastasi* del Creato, la cui fine non determinerà il suo annullamento, bensì la sua salvezza, in quanto esso sarà spogliato della sua materialità (*figura*) divenendo così sostanza incorporea nell'unità con Dio<sup>499</sup>. Se, quindi, il mondo si salverà dalla morte grazie alla trasformazione del suo essere in realtà spirituale, perché ammettere che Cristo non sia risorto privo della realtà corporea destinata ad essere distrutta? Inoltre, la prova decisiva che Cristo sia risorto senza la carne è data da un'altra *auctoritas* teologica, Ilario di Poitiers. Di lui, Eriugena riporta un'interessante brano, tratto dalla sua opera più famosa, il *De Trinitate*,<sup>500</sup> nel quale Ilario commenta le parole che Gesù pronuncia nel Vangelo di Giovanni, poco prima della sua morte: <<Et nunc clarifica me tu, pater, apud temet ipsum ea claritate, quam habuit priusquam mundus esset >><sup>501</sup>. Secondo il commento che ne dà Ilario, con queste parole, Cristo, in quanto Verbo di Dio, chiede al Padre di manifestare la sua vera natura, Lui che, incarnandosi, aveva assunto un corpo mortale che non apparteneva alla sua vera ed autentica essenza. In questo modo, Cristo si spoglia della mortalità e della materia e, cessando di essere uomo, rivela il Λόγος divino e spirituale che egli è. Tuttavia, osserva Ilario, la carne non viene distrutta o annientata, bensì assorbita e assimilata dallo spirito e trasformata nella potenza e nell'incorruttibilità di Dio. Se, quindi, la carne è trasformata in spirito e in realtà divina, essa, allora, non può più essere soggetta alle categorie di spazio e tempo, né può presentare connotazioni fisiche e sessuali, ma, anzi, essa viene elevata in una dimensione che trascende ogni determinazione e limitazione. Pertanto, Cristo non poté risorgere con un corpo carnale, visto che egli si era già privato di esso ancor prima di essere ucciso:

Et hoc ex sententia sancti Hilarii Pictavensis episcopi possumus approbare. In libro siquidem tertio *De trinitate* exponens quod dominus patrem suum orans ait: "Et nunc clarifica me tu, pater, apud temet ipsum ea claritate, quam habui priusquam mundus esset", haec protulit: "Verbum caro factum non amiserat quod erat, sed coeperat esse quod non erat. Non de suo destiterat, sed quod nostrum est acceperat. Profectum ei quod accepit eius claritatis expostulat, unde non destitit. Ergo quia filius verbum, et verbum caro factum, et deus verbum, et hoc in principio apud deum, et verbum ante constitutionem mundi filius, filius nunc caro factus orabat ut hoc patri caro inciperet

<sup>498</sup> 1 Cor. 7, 31- 32.

<sup>499</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XX, 14, PL 41, 679.

<sup>500</sup> HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, III, 16, 21-31, PL 10, 85 B. Il presente brano di Ilario è citato da Eriugena in *Periphyseon* (3) V, 992 A- B.

<sup>501</sup> Ioh.17, 5.

esse quod verbum, ut id quod de tempore erat gloriam eius qui sine tempore est acciperet, ut in dei virtutem et spiritus incorruptionem transformata carnis corruptio absorberetur”. Si ergo transformata caro Christi est in dei virtutem et spiritus incorruptionem, profecto ipsa caro virtus est et incorruptibilis spiritus. At si dei virtus et spiritus ubique est non solum supra loca et tempora, verum etiam supra omne quod est, nulli dubium quin ipsa caro in virtutem et spiritum transformata nullo loco contineri, nullo tempore mutari credatur, sed sicuti dei virtus et spiritus, verbum videlicet, quod etiam in unitatem suae substantiae acceperat, omnia loca et tempora et universaliter omnem circumscriptionem excedit.<sup>502</sup>

Cosa vuole significare l’immagine della carne del corpo di Cristo “assorbita” dallo spirito e trasformata in potenza divina? Eriugena lo spiega poco più avanti, allorché, tramite la parole espresse dal *magister*, lascia intendere che la *clarificatio* subita da Cristo nel racconto riportato da Giovanni è, in realtà, la prefigurazione del ritorno universale del cosmo nella sostanza: come, infatti, la carne di Cristo fu trasfigurata nella luce divina, divenendo così puro spirito, allo stesso modo, la materia e la fisicità del mondo terreno saranno mutate in sostanza, cioè in essere immortale, incorporeo, contenuto all’interno delle cause divine, che, come è stato già detto, sono, in realtà, la idee attraverso cui Dio creò il mondo nel principio. La fine del mondo non deve quindi né terrorizzare né angosciare l’animo degli uomini: essa non provocherà alcun orrendo annichilamento, bensì consentirà ad ogni ente di poter ritornare a Dio nell’immortalità e nella pienezza dell’Essere:

[...] omne quod in hoc mundo sensibile et locale et temporale omnique mutabilitati obnoxium perituum, hoc est transitorium in ipsam substantiam, naturam vero eius, quae incorporaliter et intelligibiliter in primordialibus rerum omnium causis immutabiliter et incorruptibiliter continetur, semper mansuram.<sup>503</sup>

L’ultimo aspetto sul quale Eriugena vuole ritornare è quello concernente il modo in cui il Cristo risorto si manifestò ai suoi discepoli, subito dopo la crocifissione. I Vangeli, infatti, narrano che Gesù mangiò, parlò, si mosse, e fu visto operare altri prodigi proprio come se avesse ancora un corpo. L’evidenza di tale narrazione è inconfutabile, tuttavia, Eriugena tenta di approfondire quanto ha precedentemente riferito sulla natura del corpo di Cristo risorto. E stato più volte ribadita la teoria della natura asessuata, spirituale ed ubiqua del corpo del Risorto;

---

<sup>502</sup> *Periphyseon* (3) V, 992 A- B.

<sup>503</sup> *Periphyseon* (3) V, 993 A.

ciò, però, non ha impedito a Scoto Eriugena di azzardare, rischiando in tal modo di apparire contraddittorio, l'ipotesi che Cristo avesse assunto *pro tempore* un corpo visibile, dotato di apparente fisicità, al fine di farsi vedere e riconoscere dagli apostoli, il cui intelletto era ancora offuscato dalla carne e dai sensi<sup>504</sup>. Eriugena non trova per nulla sorprendente il fatto che Cristo, dopo la sua morte, si sia potuto muovere fisicamente sulla terra e trovarsi contemporaneamente in Paradiso, dal momento che egli aveva assunto un corpo non di natura corruttibile e mortale, come quello acquisito al momento della nascita e nel quale egli visse e predicò fino alla crocifissione, piuttosto un corpo di natura celeste e divina, proprio come quello degli angeli e dell'umanità adamitica, il quale non solo è in grado di materializzarsi e di manifestarsi sul piano fisico, ma anche di operare in esso. Ciò spiega come, nelle Scritture, si possa parlare di apparizioni angeliche e di operazioni compiute dalle stesse creature celesti:

In tali corpore Christum suis discipulis post resurrectionem apparuisse credimus, non quod aliud illud, aliud quod natum est ex virgine, suspensum in cruce, resuscitatum a mortuis, sed id ipsum de mortali in immortale, de animali in spirituale, de terreno in caeleste mutatum. In talibus corporibus humanae naturae numerositas ex secretis suis sinibus, si non peccaret, pulluraret.<sup>505</sup>

Al termine di questa sezione dell'opera, Eriugena accenna fugacemente ad un importante mistero che riguarda la natura umana: la resurrezione del corpo spirituale, asessuato e divino, per l'uomo, potrà compiersi in virtù del fatto che in ciascun essere umano risiede un principio occulto, il quale è la sostanza del corpo carnale; da questa sostanza che Eriugena chiama *occulta ratio corporis*, al momento della resurrezione, verrà assimilato e assorbito il corpo carnale, diventando così un corpo uguale a quello degli angeli: l'umanità verrà finalmente restaurata nella sua originaria natura, celebrando, in tal modo, il definitivo riposo del proprio essere nella beata pace dello Spirito:

Inest siquidem unicuique hominum occulta corporis sui ratio, in quam resurrectionis tempore hoc terrenum mortaleque mutabitur et in qua angelicis corporibus assimilabitur, quando homines aequales angelis erunt.<sup>506</sup>

---

<sup>504</sup> *Periphyseon* (3) V, 894 A- B.

<sup>505</sup> *Periphyseon* (3) V, 993 D.

<sup>506</sup> *Periphyseon* (3) V, 994 A.

A questo punto, Eriugena ci riserva una suggestiva immagine per esprimere il compiersi del ritorno di tutte le creature a Dio: egli, infatti, scrive che tutto il Creato splenderà nella luce eterna di Dio e godrà della pace infinita, “sabbatizzando”, cioè celebrando il *sabbat* intelligibile, il riposo di tutti gli esseri in Dio. Il sabato, infatti, è un’immagine simbolica che esprime l’ultimo, grande mistero della Verità cristiana<sup>507</sup>: esso è l’ultimo giorno, l’ottavo, che segue i primi sei, simbolo dell’inesausta attività creatrice di Dio e il settimo, allegoria della perfezione e del compimento di tutte le realtà create da Dio secondo la sapienza e la perfezione del *Logos* e delle sue Idee<sup>508</sup>. L’ottavo giorno, quindi, simboleggia l’*ogdoade*, cioè il divino, perfetto numero otto, in cui il Creatore ha fondato e prefigurato la *requies aeterna* dell’uomo e degli esseri:

Quae etiam septenario numero typice solent figurari, quoniam sex primis mysticis intelligibilibusque diebus in verbo dei factae sunt, septimoque die earum perfecta consummatio in eo in quo creatae sunt requievit. Et hoc est *intelligibile sabbatum*, quod et in conditione rerum praefiguratum est et inchoatum, et in earum fine manifestabitur et perficietur, quando omnis sensibilis creatura in intelligibilem, et omnis intelligibilis in causas, et causae in causarum causam (quae deus est) mutabuntur aeternaque requie gaudebunt ineffabilique claritate fulgebunt et *sabbatizabunt*.<sup>509</sup>

<sup>507</sup> L’immagine del sabato come allegoria del ritorno e del riposo escatologico delle creature nell’unità divina si ispira a quella ideata e ed espressa secoli prima da Massimo il Confessore. Per il Confessore, infatti, la parola “sabato” o “sabato dei sabati” indica l’affrancamento dello spirito umano dal divenire e dalla materialità del mondo, nonché la condizione di quiete e di riposo in cui l’intelletto, animato dall’eros spirituale e guidato dalla contemplazione mistica, gode finalmente della visione beatificante di Dio e del mondo intelligibile: cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita supra theologiam, economiam et incarnationem Filii Dei*, I, 36-39, PG 91, 119, 120: << Εορτάζομεν την εβδομάδα των ημερων ότ’άν την τών κακών ενέργειαν πάύσομεν ή εορτάζομεν δέ καί τό σαββατον των εβδομάδων. [...] Εορτάζομεν δέ καί τό σάββατον τών ενιαυτών ότε τέν προςβολήν τές επιθυμίας μή παραδεξομεθα.[...] ο πράξει καί γνώσει σαββατίζων ειτα ραθυμήσας άρξεται τάς εξαπτικές τών πάθων ύλας εαυτῷ ξύλων δίκην συλλέγειν, ° καί ο γνωστικός περί την επιφαίνειν τών ορατών στραφείς.>>.

<sup>508</sup> L’immagine del *sabbatum intelligibile* è a sua volta simboleggiata dal numero 8. Esso, spiega Eriugena, è un numero perfetto in quanto somma in sé stesso il numero 5 (simbolo della natura umana) e il 3 (numero che, come è noto, indica la Trinità). Esso, inoltre, è allegoria delle otto ascensioni che la natura umana compie nel far ritorno a Dio (esse comprendono le prime cinque, che sono presenti entro i limiti della realtà fisica e naturale e le ultime tre, di natura spirituale, che superano i limiti della natura umana, essendo frutto della grazia di Dio), e, infine, simboleggia anche la stessa resurrezione di Cristo: cfr. *Periphyseon* (3) V, 1021 B: <<Resurrectio quoque domini non aliam ob causam octava die facta est, nisi ut beata illa vita, quae post septenariam huius vitae per septem dies revolutionem est futura post mundi consummationem, mystice significaretur, quando humana natura, ut praediximus, in suum principium per octonariam ascensionem reditura sit (quinariam quidem intra naturae terminos, ternariam vero supernaturaliter et superessentialiter intra ipsum deum), quando quinarium creaturae numerus ternario creatoris adunabitur, ita ut in nullo appareat nisi solus deus, quemadmodum in aere purissimo nil aliud nisi sola lux.>>.

<sup>509</sup> *Periphyseon* (3) V, 991 C. Il corsivo è mio.

Nel sabato divino tutte le cose ritorneranno alle proprie cause, cioè al mondo intelligibile delle Idee, e queste, a loro volta, ritorneranno alla loro Causa, Dio, che è anche causa di tutte le cause: in essa cesserà il dramma cosmico della separazione tra Creatore e creature, tra uomo e Dio, tra Spirito e materia, tra Paradiso e terra e l'Uno celebrerà la sua gloria, manifestandosi come suprema *theophania* in ogni cosa.

## **CAPITOLO SESTO**



## LA DOTTRINA DEL *TRANSITUS* E L'ESEGESI BIBLICA.

La parte finale del libro V del *Periphyseon* è di carattere interamente esegetico. In essa, infatti, Scoto Eriugena svolge una lunga dissertazione il cui obiettivo è quello di dimostrare che le verità profonde sul ritorno dell'anima e del cosmo all'originaria unità divina non sono frutto di interpretazioni arbitrarie, bensì rappresentano delle vere e proprie promesse escatologiche che Dio ha espresso attraverso la lettera biblica. In particolare, Eriugena ribadisce l'importanza della lettura della Bibbia: essa, infatti, costituisce uno scrigno di verità<sup>510</sup>, anche se non tutti sono in grado di comprendere profondamente quanto in essa è scritto. La lettura e l'*intelligentia* della Bibbia, infatti, sono accessibili solo a coloro che sono in grado di oltrepassare la *densitas litterae* e che, quindi, riescono a pervenire alla comprensione dello Spirito che è racchiuso in essa. Tale capacità, secondo l'autore, si acquisisce tramite la cooperazione di *intellectus* e di *fides*.<sup>511</sup>

Ciò che Eriugena vuole dimostrare, a mio avviso, in questa ultima parte dell'opera è la necessità di promuovere l'esegesi biblica ad ogni costo come puro ed onesto atto intellettuale, teso alla rivelazione di contenuti e di verità sempre più elevati e spirituali. In quest'ottica, allora, si comprende l'interesse da parte dell'autore di spiegare, ancora una volta, il modo in cui deve procedere una

---

<sup>510</sup> In particolare, all'interno della sua *Homilia in Prologum Iohannis* (14, PL 122, 304-305), Eriugena definisce la Bibbia un vero e proprio "mondo", in cui ciascun elemento fisico corrisponde ad una delle quattro scienze che derivano dallo studio dei suoi contenuti spirituali: << Divina siquidem scriptura mundus quidam est intelligibilis, suis quattuor partibus, veluti quattuor elementis, constitutus. Cuius terra est veluti in medio imoque, instar centri, historia; circa quam, aquarum similitudine, abyssus circumfunditur moralis intelligentiae, quae a graecis ηθική solet appellari. Circa quas, historiam dico et ethicam, veluti duas praefati mundi inferiores partes, aer ille naturalis scientiae circumvolvitur: quam, naturalem dico scientiam, graeci vocant φυσικήν. Extra autem omnia et ultra, aetereus ille igneusque ardor empyrii caeli, hoc est, superae contemplationis divinae naturae, quam graeci theologiam nominant, circumglobatur; ultra quam nullus egreditur intellectus.>>.

<sup>511</sup> Ciò è quanto Scoto Eriugena ripeterà nell'opera intitolata *Homilia super prologum Iohannis*, 3-4, PL 122, 283-296, commentando cioè l'episodio in cui gli apostoli Pietro e Giovanni accorrono al sepolcro di Cristo dove, secondo le parole della Maddalena, si è verificata la sparizione o presunta resurrezione del corpo di Gesù. Abbiamo già riportato in precedenza il brano in cui Eriugena commenta l'episodio evangelico individuando nei personaggi dei due apostoli rispettivamente i simboli della fede (Pietro) e dell'intelletto (Giovanni). Qui giova precisare che l'immagine di Giovanni rappresenta, in particolare, proprio il simbolo dell'intelletto umano che trascende la dimensione creaturale (e, quindi, anche letterale) dell'Essere e attinge il divino mediante la trasformazione e la deificazione del suo stesso essere, cfr: *Hom. 4*: << Spirituale igitur petasum, citivolum, deividum- Iohannem dico theologum- omnem visibilem et invisibilem creaturam superat, omnem intellectum penetrat, et deificatus in deum intrat se deificantem.>>. [il corsivo è mio.]

corretta interpretazione del testo sacro alla luce della libera ispirazione e della divina illuminazione dello Spirito. Solo lo Spirito, infatti, può operare a livelli superiori e più liberi, solo lo Spirito può scalfire il “sepolcro” della lettera e infonderle vita e senso, solo lo Spirito, infine, è in grado di generare nell’uomo il Verbo, che non solo libera l’esistenza umana dalle coercitive influenze della natura e della dimensione fenomenica (stato di Grazia), ma opera, inoltre, quella infusione di sapienza che è il solo mezzo per potersi elevare alla comprensione dei misteri divini. Eriugena comprende, in conclusione, che considerare “sacra” la lettera delle Scritture significa far morire lo Spirito e precludersi, quindi, la possibilità di pervenire alla scoperta di contenuti e di messaggi sempre più inediti e innovativi<sup>512</sup>. Limitarsi ad una lettura pedissequa e letterale della Bibbia significa trasformarla in uno strumento di oppressione e di ignoranza.<sup>513</sup> Tale affermazione, in realtà, non è espressa *apertis verbis* dall’autore, tuttavia essa traspare, seppur in modo implicito e a volte velato, da alcuni luoghi delle sue opere più celebri come il già citato passo dell’*Homilia in Prologum Iohannis* e, in particolare, proprio dall’ultima parte del libro quinto del *Periphyseon*.

---

<sup>512</sup> Ciò è quanto Scoto Eriugena ricava dalla lettura e dall’assimilazione del pensiero di Massimo il Cinesse: cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita theologica et economica*, II, 73, PG 90, 1158 B-C: << Εως τόν εν τῷ ρητῷ της αγίας Γραφῆς ποικίλως διά τῶν αινιγμάτων σεσωματωμένον ορῶμεν τόν τοῦ Θεοῦ Λόγον, οὕτω τόν ἀσώματον καί ἀπλοῦν καί ἐνιαῖον καί μόνον ὡς ἐν ἀσωμάτῳ καί ἀπλῷ καί ἐνιαίῳ καί μόνῳ Υἱῷ νοητῶς τεθεάμεθα Πατέρα [...]. Πολλῶς ὁὖν χρεια της ἐπιστήμης, ὥστε διαδύντας πρότερον τά περί τόν Λόγον τῶν ρημάτων καλύμματα, οὕτω γυμνῷ τῷ νοί καθάρων αὐτόν ἐφ’αυτόν ἐστῶτα θεάσασθαι τόν Λόγον τόν ἐν αὐτῷ σαφῶς ὡς ἐφικτόν ἀνθρώποις τόν Πατέρα δεικνύντα. Διόπερ ἀνάγκη τόν εὐσεβῶς τόν θεόν ἐπιζητούντα μεδενί κραθῆσθαι ρητῷ, ἵνα μὴ ἀντί θεοῦ τά περί θεόν λάθῃ λαβών, τοῦτέστιν ἀντί τοῦ Λόγου τά ρητά στέργων ἐπισφαλῶς τῆς Γραφῆς [...]>>; << Finché vediamo il Logos di Dio nella lettera della santa Scrittura, che ha preso corpo in vari modi mediante enigmi, non abbiamo ancora contemplato spiritualmente il Padre, incorporeo, semplice, uno e solo come egli è nell’incorporeo, semplice, uno e solo Figlio [...]. Grande scienza è dunque necessaria affinché, dopo aver penetrato gli arcani del Logos, riusciamo a contemplare con cuore ignudo il Logos nella sua purezza sussistente in se stesso che, chiaramente, per quanto è possibile a noi uomini, mostra in se stesso il Padre. Perciò è necessario che chi cerca devotamente Dio non si lasci trattenere da nessuna parola per evitare che, senza accorgersene, invece di Dio colga le cose che sono intorno a Dio amando pericolosamente le parole della Scrittura invece del Logos [...]. >> (trad. it. mia)..

<sup>513</sup> Così spiega tale idea un noto studioso di mistica nostro contemporaneo: <<Il concetto di rivelazione come rivelazione determinata è di per sé alienante, in quanto ribadisce alterità e finitezza di Dio. Nella sua falsità, non vede quanto vergognoso sia pensare un Dio capriccioso che decide ora sì, ora no, questo sì, questo no. Questo concetto idiota (alla lettera: privato) corrisponde perfettamente al mondo idiota in cui vive il soggetto psicologico, mentre “unico e comune è il mondo per coloro che sono desti”. Rivelazione determinata e Scrittura tengono in condizione di minorità; tengono perennemente in scacco sotto l’alterità dell’essere, l’alterità di Dio- che è colui che rivela, che è in modo determinato etc.. Sono davvero la pietra tombale che imprigiona spirito e vita, che nega la verità come tutto. Questo non dipende affatto dai contenuti (che possono sempre essere interpretati in mille modi, ed anche in senso spirituale), ma dal concetto in sé di verità che rivelazione e Scrittura sottendono: verità come dato, come oggetto, e non appunto come spirito. Dio è Logos, parola- quella parola non pronunciata che spetta a noi proferire, altrimenti è morta, e non può stare certo in un libro.>>. M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Firenze 2007, 192-193.

Il fatto che le Scritture costituiscano una sorta di codice della sapienza divina da decifrare e da comprendere spiritualmente comporta come conseguenza la necessità da parte dell'uomo di ricorrere all'ausilio sia della cultura sia della fede. La prima, opera sul piano razionale dando all'uomo i mezzi adatti per affrontare la lettura del testo biblico, il quale, essendo principalmente un'opera di letteratura con parti scritte in prosa ed altre in versi, deve essere interpretato attraverso gli strumenti della retorica. La Bibbia, infatti, è un testo ricco di figure retoriche, anzi il suo linguaggio è interamente allegorico e metaforico e richiede, pertanto, un'intelligenza istruita ed educata nelle *artes liberales*.<sup>514</sup> Queste ultime consentono al lettore di decrittare il complesso linguaggio delle Scritture al fine di estrapolare da esse i messaggi mistici e spirituali. Questi ultimi, però, possono emergere solo tramite l'opera della fede, la quale purifica l'intelletto dai contenuti carnali e materiali consentendo così allo Spirito Santo di illuminarlo elevandolo alla *pura perfectaque intelligentia*,<sup>515</sup> premio che solo i veri e devoti lettori e ricercatori della Verità possono conseguire in cambio del loro impegno e della loro dedizione. La Bibbia, infatti, è un vero e proprio labirinto<sup>516</sup>, fatto di cunicoli, passaggi e di strettoie entro cui l'intelletto rischierebbe di perdersi se non intervenissero l'istruzione e l'ispirazione dello Spirito:

Concatenatus quippe est divinae scripturae contextus dedalisticque diverticulis et obliquitatibus perplexus. Neque hoc spiritus sanctus fecit invidia intelligendi (quod absit existimari), sed studio

<sup>514</sup> *Periphyseon* (3)V, 989 B: <<Quibus respondemus quod usitatissimus in divina scriptura loquendi modus est totum a parte significari vel partibus, vel ex maxima divisione universae creaturae ipsam universitatem simpliciter comprehendi.>>. In particolare, Eriugena ha documentato la presenza di figure retoriche nel testo biblico, spiegandone il vero significato spirituale ed allegorico, già in precedenza, cfr: *Periphyseon* II, 560 A; III, 706 B; IV, 744C, 800 A, 859 C.

<sup>515</sup> *Periphyseon* (3) V, 1010 B: <<Praemium quippe est in sancta scriptura laborantium pura perfectaque intelligentia.>>.

<sup>516</sup> Altrove (cfr: *Periphyseon* IV, 744 A-B) Eriugena paragona la Bibbia ad un campo che l'intelletto umano, decaduto come Adamo a causa del peccato, ha il dovere di arare e di dissodare, lavorando con il sudore per estirpare gli errori e per illuminare i luoghi oscuri e difficili, mentre la sensibilità, imitando l'esempio di Eva, dovrà partorire con grande dolore le conoscenze e le verità profonde che Dio ha seminato al di sotto del velo e della "terra" delle Sacre Scritture. Per Eriugena, quindi, l'esegesi biblica è l'attività che più pertiene all'umanità nella sua condizione di lontananza da Dio e dal mondo spirituale. Attraverso il *labor* esercitato sulle parole della Bibbia, infatti, l'uomo si apre una prima strada per intraprendere il suo ritorno, seppur parziale, a Dio. Tale concetto Eriugena lo ribadirà, in tarda età, anche all'interno della *Homilia in prologum Iohannis*, XI, PL 122, 344: << Lux divinae cognitionis de mundo recessit, dum homo deum deseruit. Dupliciter ergo lux aeterna seipsam mundo declarat, per scripturam videlicet et creaturam. Non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur, nisi per divinae scripturae apices et creaturae species.>>.

nostram intelligentiam exercendi sudorisque et inventionis praemii reddendi. Praemium quippe est in sancta scriptura laborantium pura perfectaue intelligentia.<sup>517</sup>

Lo studio della retorica consente di raccogliere e di individuare i numerosi *symbola quae sparsim sanctae scripturae insita sunt*.<sup>518</sup> Detto questo, Eriugena espone la dottrina del *transitus* che rappresenta il vertice della sua speculazione nell'ambito dell'esegesi biblica. La parola *transitus* designa per Scoto Eriugena il "passaggio" che l'intelletto umano compie dalla comprensione letterale dei passi biblici all'interpretazione allegorica di questi, giungendo in tal modo alla contemplazione del loro significato mistico e spirituale.<sup>519</sup> Tale termine, tuttavia, non è nuovo, ma attinge alla tradizione patristica di lingua greca: Scoto Eriugena, infatti, conia tale parola attraverso la traduzione in latino del termine greco διάβασις, già presente nel vocabolario teologico di Massimo il Confessore.<sup>520</sup> Per Scoto Eriugena la parola *transitus* designa, inoltre, il passaggio ovvero l'ascesa che l'intelletto e lo spirito umano compiono allorché, mediante la contemplazione, si elevano alla conoscenza delle realtà intelligibili e divine, liberandosi in tal

---

<sup>517</sup> *Periphyseon*, V, 1010 B. Per esprimere altrimenti la complessità e la molteplicità dei messaggi contenuti all'interno del linguaggio biblico, Eriugena ricorre a due ardite similitudini: in *Periphyseon* I, 512 A, infatti, egli attribuisce alla Sacra Scrittura l'epiteto latino *artifex* solitamente riferito dall'autore stesso esclusivamente a Dio in quanto creatore del mondo: la Bibbia, in quanto *artifex*, ha escogitato molteplici immagini e parole al fine di esprimere con linguaggio umano l'infinita ed ineffabile essenza di Dio. La creatività e l'abilità con le quali ha reso possibile all'intelletto umano la comprensione del divino (ricorrendo perfino all'impiego di metafore ardite e di espressioni insolite) fanno di essa una forza demiurgica, degna di essere assimilata alla potenza creativa del suo stesso Creatore: << [...] eoque mirabilius non solum ex creatura ad Creatorem artifex Scriptura translationes fecit, verum etiam ex naturae contrariis.>> In *Periphyseon* (1) IV, 749 C, Eriugena, ritornando sulla questione dell'esegesi biblica e sulla natura multiforme del linguaggio della Scrittura, nonché sulla molteplicità dei messaggi in essa racchiusi, paragona la Bibbia alla piuma colorata di un pavone la quale, se illuminata anche da un solo raggio di luce, è in grado di riflettere un'infinità di colori e di tinte: << Est enim multiplex et infinitus divinatorum eloquiorum intellectus. Siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur in uno eodemque loco eiusdem pennae portiunculae.>>.

<sup>518</sup> *Periphyseon* (3) V, 1008 A.

<sup>519</sup> Per l'importanza filosofica del concetto di *transitus* nel pensiero di Giovanni Scoto Eriugena cfr: BEIERWALTES, *Eriugena*, 365-369.

<sup>520</sup> Il termine διάβασις compare con grande frequenza all'interno dell'opera di Massimo il Confessore. Mi limiterò a citare un solo passo a titolo di esempio: cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, X, PG 91, 1121 C- 1124 B: << [scil. Elia] ἐτι ὢν ἐν σαρκὶ πρὸς αὐτὴν υπάρχων φυλάττεται, θεὸς ἀρετῶν ἄρματι τὴν ὕλην διαπεράσας, ὡς προκάλυμμα τῆς καθαρῆς τοῦ νοῦ πρὸς τὰ νοητὰ διαβάσεως[...]>>. Tale passo è stato infatti ripreso e tradotto dallo stesso Eriugena: cfr. *Versio Ambiguorum*, VI, PL 122, 1219 A: << [...] quae tanquam praepedimentum est expediti intellectus ad intelligibilia transitus.>>.

modo dall'influenza delle passioni e dalle immagini mentali delle creature carnali e materiali.<sup>521</sup>

In particolare, l'operazione del *transitus* applicata alla lettura della Bibbia concerne l'esegesi delle parabole presenti nel Vangelo. Esse sono dei *symbola*<sup>522</sup> che necessitano di essere compresi alla luce di un "passaggio" dalla dimensione carnale e letterale a quella spirituale e mistica.<sup>523</sup> Secondo Eriugena, infatti, esistono due tipologie di parabole: la prima è quella che comprende narrazioni che trattano di un solo preciso argomento e che non necessitano di un'ulteriore interpretazione di quanto contengono, la seconda, invece, raccoglie narrazioni che esprimono contenuti differenti attraverso vari livelli di comprensione, per giungere ai quali è necessario operare il *transitus*.<sup>524</sup> Operare il *transitus* significa

---

<sup>521</sup> Anche quest'ultimo significato della parola *transitus* perviene all'Eriugena mediante l'opera di traduzione dei testi di Massimo il Confessore: cfr. *Versio Ambiguorum* VI, PL 122, 1219 A: <<[...] velamen est error secundum sensum, superficiebus sensibilibus ipsum vincens, et ad intelligibilia transitum muniens.>>. Eriugena lo impiega anche per esprimere il passaggio che l'anima umana subisce nel momento in cui essa verrà divinizzata totalmente da Dio, contemplandone il volto sublime ed ineffabile: cfr. *Periphyseon* (3) V, 906 C: <<Commune vero earum, naturae dico et gratiae, intelligitur esse humanae substantiae resurrectio, hoc est, mortalium corporum in immortalia transitus.>>; (3)V, 926 C: <<"Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius", hoc est, pretiosus purgatissimarum animarum in intimam veritatis contemplationem, quae vere vera beatitudo est aeternitas, transitus.>>.

<sup>522</sup> Scoto Eriugena divide le allegorie presenti all'interno delle Scritture in due categorie distinte: da un lato vi sono i *symbola*, dall'altro i *mysteria*. Per *symbola* Eriugena intende quelle verità spirituali relative al destino dell'umanità e della Creazione che Dio ha annunciato *sub velamine* attraverso le parabole del Cristo o mediante il ricorso a *theophaniae* rivelate durante la storia del popolo di Israele, verità che, come spiega l'autore, non si sono ancora realizzate e perciò restano oggetto di promesse e di profezie che vanno studiate e comprese attraverso il faticoso lavoro dell'esegesi. I *mysteria*, invece, sono quelle verità che Dio ha rivelato e ha realizzato mediante gli insegnamenti visibili e i miracoli sensibili operati dal Cristo nel corso della sua esistenza terrena, la comprensione e lo studio dei quali spettano alla teologia; cfr. *Commentarius in Iohannem*, VI, 5-6, S Ch, 180, 102-104: <<Quoniam in dictis solummodo spiritualis doctrinae, non autem in factis sensibilibus constituitur. [...] Quoniam nil ibi est quod secundum historiam intelligatur, sed totum ad theologiam, quae omnem sensum et intellectum superat>>. Sulla distinzione tra *symbola* e *mysteria* cfr. J. PEPIN, "Mysteria" et "Symbola" dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Saint Jean in *The Mind of Eriugena*, Dublino 1970, 16-30.

<sup>523</sup> L'operazione del *transitus* dalla lettera biblica al senso spirituale e mistico in essa racchiuso è possibile, secondo Eriugena, anche e soprattutto perché la Bibbia, al fine di esprimere sul piano fisico ed umano la Parola di Dio, ha operato una serie di *translationes* cioè di "trasferimenti" per rendere visibile e comprensibile ciò che invece appartiene al mondo dell'invisibile e dello Spirito. La Bibbia ha cioè utilizzato le realtà creaturali per esprimere a livello metaforico e simbolico gli aspetti della Volontà, dell'Essenza e della Sapienza divine; in altre parole, essa ha operato come un'artista che impiega sapientemente la sua abilità per creare un ordine di conoscenze e un vero e proprio codice cifrato con cui realizzare un ponte di dialogo e di comunicazione tra Dio e gli esseri umani: cfr. *Periphyseon* (1) I, 512 A: <<Eoque mirabilis non solum ex creatura ad Creatorem artifex Scriptura translationes fecit, verum etiam ex naturae contrariis [...]>>. Ciò che l'intelletto umano deve fare è "passare" dalle *translationes* operate dalle Scritture ai messaggi "intellegibili" originari (λόγοι) racchiusi nella profondità della sapienza divina. Solo in questo modo si ottiene la *pura perfectaque intelligentia* delle Scritture.

<sup>524</sup> *Periphyseon* (3) V, 1008 C: <<Parabolarum siquidem duae species sunt. Quarum una est quae continuum vigorem uniformemque de una eademque re absque ullo transitu in aliam figuram obtinet, altera quae transitum in diversas conformat figuras.>>.

non solo capire le Scritture in modo più spirituale e allegorico, ma anche pervenire ad un più elevato stato di coscienza e di consapevolezza. Il vero “passaggio”, infatti, è quello che l’intelletto umano compie attraversando e oltrepassando il mondo fenomenico e fisico e ritornando alla visione della realtà divina. Solo in questo modo e in virtù di ciò è possibile rinnovare la propria comprensione delle Scritture e abbandonare finalmente la schiavitù della lettera.<sup>525</sup>

Eriugena comincia ad esporre una breve esegesi di alcune immagini ed episodi significativi dell’Antico Testamento i quali, a suo dire, contengono messaggi segreti relativi alla dottrina del ritorno a Dio e dell’*apocatastasi*. La prima è quella del passaggio del Mar Rosso compiuto dal popolo ebraico sotto la guida di Mosè.<sup>526</sup> Secondo Eriugena, tale episodio può avere due tipi di interpretazione:

1) Il popolo ebraico che, guidato da Mosè, abbandona l’Egitto ed è per questo inseguito dal Faraone e dal suo esercito fino all’attraversamento del Mar Rosso le cui acque sommergono l’intera armata è *typos* del passaggio che la natura umana compie allorché essa si libera definitivamente dalla schiavitù del “faraone intellegibile”<sup>527</sup>, espressione con la quale l’autore designa il diavolo, in quanto impulso che trascina e lega la natura spirituale dell’uomo al mondo e alle sue perverse attrattive. In particolare, l’esercito che insegue gli ebrei rappresenta le torme dei vizi e delle passioni animalesche e carnali, mentre la terra promessa

---

<sup>525</sup> Lo stato di coscienza superiore al quale l’intelletto perviene mediante anche l’intervento della Grazia divina è, ancora una volta, quello simboleggiato dall’apostolo Giovanni, del quale Eriugena scrive: <<Non ergo Iohannes erat homo, sed plusquam homo, quando et seipsum et omnia quae sunt superavit, et ineffabili sapientiae virtute purissimoque mentis acumine subvectus, in ea quae super omnia sunt, secreta videlicet unius essentiae in tribus substantiis et trium substantiarum in una essentia, ingressus est. Non enim aliter potuit ascendere in deum, nisi prius fieret deus.>>: *Hom.* 5, PL 122, 296.

<sup>526</sup> *Periphyseon* (3) V, 1001 B-1002 C.

<sup>527</sup> *Periphyseon* (3) V, 1001 C: <<Exemplum itaque generis praecessit in populo dei, qui de iugo servitutis intelligibilis pharao (hoc est diaboli) satellitumque eius liberatus, duce spirituali Moyse (Christo videlicet) siccis pedibus mare rubrum transiens, solidam scilicet humanae naturae viam discussi irrationabilium motuum caeruli deambulans, rebellesque gentes (vitorum videlicet turmas) superans atque prosternans, defunctis suis corporibus (carnalibus dico cogitationibus) in deserto virtutum quo omne mortale et corruptibile consumitur, spiritualiter solummodo in filiis bonorum operum in terram repromissionis reversus est.>>. L’immagine del faraone intellegibile (simbolo del diavolo) e del Mosè mistico (simbolo di Cristo) si ispirano al pensiero di Massimo il Confessore: cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem*, VI, 806- 868, PG 91, 1148 A-1149 C: <<Καὶ Μωϋσὺς πάλιν ἄλλος ἐκφαίνεται, ὁ ἐν τῷ καιρῷ τῆς τῶν παθῶν δυναστείας, ὁπνίκα τοῦ διαβόλου τοῦ νοητοῦ Φαραὼ τυραννοῦντος[...]>>; <<Ὁ αὐτὸς Μωϋσὺς πνευματικὸς γέγονεν [...] οὐχ ὁρατὸς διαλεγόμενος Φαραὼ, ἀλλὰ αὐράτῳ τυράννῳ.>>. Per la fortuna di questa immagine del Mosè spirituale nel pensiero di Scoto Eriugena: cfr. CRISTIANI, “*Mysticus Moyses*”, 467-484.

indica la condizione di salvezza e di gioia spirituale che solo l'uomo dotato di un cuore libero può conseguire e realizzare. Dunque l'episodio dell'*Esodo*<sup>528</sup> rappresenta un simbolo con cui è promesso all'umanità il ritorno all'originaria condizione posseduta prima del peccato:

Hac autem ratione ducimur ad intelligendum totius humanitatis reditum ad pristinum naturae statum per israhelitici populi de aegyptiaca captivitate revocationem intelligere, quoniam scriptura nullum de populo dei in Aegypto remansisse commemorat, sed omnes unanimiter ex ipsa fugisse et, nemine excepto, de manibus crudelissimae potestatis liberatos fuisse.<sup>529</sup>

2) La medesima immagine, tuttavia, contiene un ulteriore messaggio: l'episodio del passaggio del Mar Rosso simboleggia anche la salvezza di tutto il genere umano e dell'intero Creato ad opera del “mistico Mosè” cioè di Cristo che col suo sangue (simboleggiato dai flutti del Mar Rosso) ha sconfitto il regno del Male restaurando l'umanità nella sua originaria condizione. In questa ulteriore interpretazione, l'*Esodo* è *typos* della salvezza operata dal sangue e dal sacrificio di Cristo:

Ut enim hominibus sanguis Christi profuit in redemptionem et proficiet ad pristinam naturae suae restaurationem, ita diabolus et angelis eius nocuit ad eorum destruendum imperium, et nocebit ad augendum supplicium. Inundatio siquidem Erithrei maris (hoc est diffusio dominici cruoris) quemadmodum humanam naturam ab aeternae mortis profundo in vitam emersit aeternam, ita diabolicam malitiam in perpetuum suffocabit damnationem.<sup>530</sup>

Dopo aver così illustrato i significati mistici e allegorici dell'*Esodo*, Eriugena fa due brevissimi accenni rispettivamente ad un brano di Isaia e ad un altro del profeta Ezechiele<sup>531</sup>. Tali passi sono tra loro molto simili: entrambi, infatti, profetizzano del ritorno alla libertà di alcune città famose del mondo biblico. Isaia si rivolge alle città di Zabulon e di Neftali, appartenenti alle tribù di Giuda, le quali saranno liberate dalla cattività assira e ritorneranno in Galilea oltre le rive

---

<sup>528</sup> Ex. XIV, 15-31.

<sup>529</sup> *Periphyseon* (3) V, 1001D- 1002 A.

<sup>530</sup> *Periphyseon* (3) V, 1002 B- C.

<sup>531</sup> Is. IX, 1-2: <<Terra Zabulon et terra Neptalim, via maris trans Iordanen Galileae gentium. Populus qui sedebat in tenebris lucem vidit magnam, et sedentibus in regione umbrae mortis lux orta est eis.>>; Ez. XVI, 52-53: <<Et sorores tuae Sodoma et filiae eius restituentur sicut fuerunt a principio, et Samaria et filiae eius restituentur sicut erant a principio, et tu et filiae tuae restituemini.>>.

del Giordano. Ezechiele, invece, profetizza la riconciliazione tra Dio e le due città di Sodoma e di Samaria, le quali simboleggiano la parte materiale e passionale dell'umanità che verrà finalmente redenta. Eriugena, per tale interpretazione, si rifà al *Commentarius in Ezechielem* di san Girolamo<sup>532</sup>, il quale spiega tale profezia come una promessa dell'imminente arrivo del regno celeste di Cristo, il quale cancellerà finalmente la carnalità e il suo peccato:

“Nos autem”, inquit [*scil.* Hyeronimus] “horum perfectam scientiam dei iudicio relinquentes, immo liquido confitentes dicimus post secundum adventum domini salvatoris nihil humile, nihil futurum esse terrenum, sed regna caelestia, quae primum in evangelio promittuntur”.<sup>533</sup>

A Girolamo, inoltre, Eriugena si ispira per le paretimologie dei nomi ebraici Zabulon e Neftali del succitato passo di Isaia: Zabulon significa, infatti, *habitaculum virtutis*, là dove la *virtus* è figura di Cristo che ha trovato nella natura umana il suo ricettacolo. Quindi Zabulon è *typos* della natura umana che ha ricevuto in sé il divino in grazia dell'incarnazione del Cristo. Neftali, invece, significa “grandezza”, “vastità” con particolare riferimento alla vastità dell'amore di Cristo che si è sacrificato per il bene dell'intera umanità.<sup>534</sup>

Detto ciò, Eriugena passa, attraverso gli interventi del *magister*, ad illustrare il significato allegorico di alcune delle più note parabole evangeliche.<sup>535</sup> La prima è quella del figliuol prodigo narrata nel vangelo di Luca<sup>536</sup>. Eriugena ricorda che tale parabola è stata interpretata già da numerosi Padri della Chiesa come Ambrogio<sup>537</sup>, tuttavia, mentre Ambrogio si limita ad un'esegesi con finalità esclusivamente parenetiche e morali, Eriugena, invece, compie un ulteriore *transitus* e arriva a dimostrare che la parabola cela al suo interno un significato esoterico molto profondo. Dapprima Eriugena specifica il significato allegorico delle figure dei due fratelli: il fratello maggiore è allegoria del mondo angelico, mentre il fratello minore, che è anche quello che sperpera tutta la propria parte di eredità, rappresenta l'umanità decaduta con il peccato<sup>538</sup>. Il figliuol prodigo è in

<sup>532</sup> HYERONIMUS, *Commentarius in Ezechielem*, V, 16, 803-827, PL 25, 157 C D-158 A.

<sup>533</sup> *Ibidem*. Tale passo è riportato da Eriugena in *Periphyseon* (3) V, 1004 B.

<sup>534</sup> HYERONIMUS, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCSL 72, 73, 77, 160.

<sup>535</sup> *Periphyseon* (3) V, 1008 C- 1018 D.

<sup>536</sup> Lc. XV, 11-32.

<sup>537</sup> *Periphyseon* (3) V, 1008 C: <<Qua specie multos sanctorum patrum maximeque beatum Ambrosium hanc parabolam exposuisse comperimus.>>.

<sup>538</sup> *Periphyseon* (3) V, 1004 D- 1005 A: <<Quis est ergo filius iste? Nonne homo ad imaginem dei factus? Pater siquidem caelestis duas naturas ad se cognoscendum creavit, angelicam videlicet



realtà l'umanità che si è allontanata da Dio deturpando l'immagine divina, vera e propria eredità che il Signore ha ad essa concesso sin dall'inizio dei tempi. Il finale della parabola esprime il ritorno dell'umanità a Dio: in particolare la narrazione evangelica parla di un banchetto che il padre organizza per festeggiare il ritorno del figlio, per il quale viene fatto ammazzare un vitello grasso<sup>539</sup>. Eriugena spiega che l'immagine del vitello grasso ammazzato è simbolo di Cristo che si è incarnato nella carne umana e si è sacrificato per la salvezza del Creato<sup>540</sup>. Il figlio minore mangia la carne del vitello cioè si nutre del Cristo e così ritorna alla dimensione spirituale e divina. Il figlio maggiore, invece, ritorna dalla campagna dove aveva lavorato per tutto il giorno e, sconvolto per l'inaspettata reazione del padre, che ha perdonato il figlio disobbediente, lo rimprovera dicendogli che a lui non è stato offerto neanche un capretto per tutto il lavoro e la obbedienza mostratagli<sup>541</sup>. A questo punto, però, l'*alumnus* chiede al maestro se sia giusto e rispettoso ammettere, seguendo la chiave ermeneutica prima proposta, che gli angeli (simboleggiati dal figlio maggiore) si arrabbino veramente con Dio per il perdono accordato all'umanità e per la decisione di salvarla anche a costo del sacrificio di Cristo. Ammettere ciò significherebbe andare contro la Verità e attribuire agli angeli non solo passioni umane ma anche l'ira e l'invidia verso il loro stesso Signore!<sup>542</sup> Per questo, osserva, il *magister*, è opportuno compiere un ulteriore *transitus* e pervenire ad una interpretazione più spirituale e di applicazione più universale. Così alunno e maestro proseguono alla ricerca di un senso più chiaro e spirituale della parabola: essa, allora, non allude agli angeli e all'umanità, bensì a due categorie di uomini tra loro opposte. Il fratello minore che abbandona la casa paterna e poi vi fa ritorno è simbolo delle *nationes*, cioè

---

et humanam, quibus duabus filiolutatis gratiam donavit. Sed homo adolescentior filius dicitur, angelus vero maior aetate, quoniam prius scriptura conditionem angeli, posterius hominis commemorat. >>.

<sup>539</sup> Lc. XV, 22-24: << "Cito proferte stolam primam et induite illum et date anulum in manum eius et calceamenta in pedes et adducite vitulum saginatum, occidite et manducemus et epulemur, quia hic filius meus mortuus erat et revixit, perierat et inventus est." Et coeperunt epulari. >>.

<sup>540</sup> *Periphyseon* (3) V, 1005 B: <<Et quis est ille vitulus, nisi homo Christus septena sancti spiritus gratia plenus, vel certe pinguedine litterae visibilisque naturae incrassatus? His enim duobus, littera videlicet et visibili creatura, veluti quaedam corpulentia Christi appareat, quoniam in eis et per eas intelligitur, quantum intelligi potest. >>.

<sup>541</sup> Lc. XV, 29: <<At ille respondens dixit patri suo: "Ecce tot annis servio tibi et numquam mandatum tuum praeterii, et numquam dedisti mihi haedum, ut cum amicis meis epularer; [...] >>.

<sup>542</sup> *Periphyseon* (3) V, 1008 B: <<Vellem tamen scire quid senioris filli invidia adversus adolescentiorem ad patrem suum revertentem vituloque saginato occiso epulantem insinuat. Multum siquidem me movet, si duo illi fratres humanam angelicamque naturam significant, qualis invidia honorum angelorum de salute humani generis intelligitur deque eius reditu ad patrem suum [...] >>.

della massa di uomini vissuti dopo il peccato nell'ignoranza e nel male e che, grazie al Cristo (sempre simboleggiato dal *vitulus saginatus*) ritornano alla loro originaria natura angelica. Il fratello maggiore, invece, rappresenta il popolo dei *perfidii iudaei*, cioè degli uomini carnali, preda delle passioni animalesche e adoratori dell'Anticristo (simboleggiato dall'*haedus foetidus et petulcus in omnem libidinem pronus*)<sup>543</sup>. In altre parole, i due fratelli protagonisti della parabola evangelica simboleggiano rispettivamente l'umanità che resta preda della lettera, della sensualità e della carnalità, da un lato, e l'umanità restaurata che si nutre del Cristo ed entra in comunione con lui. I due animali divorati rappresentano due differenti stati di coscienza: il vitello è lo stato di coscienza cristica che illumina la natura umana deificandola, mentre il capretto indica la coscienza inferiore e carnale, schiava della sensualità e del peccato<sup>544</sup>.

L'ultima parte della dissertazione sulle parabole e sui simboli biblici si conclude con una *celerem expositiunculam*<sup>545</sup> condotta sulla storia delle dieci vergini, narrata nel vangelo di Matteo<sup>546</sup>. Prima però l'*alumnus* sente il desiderio di rivolgere una breve preghiera a Cristo al quale chiede di riuscire a comprendere le parole che egli stesso ha pronunciato durante la sua predicazione terrena sotto la guida e l'ispirazione dello Spirito Santo. Questa, infatti, è la vera beatitudine e la vera gioia per l'umanità, gustare cioè le *spirituales epulas verae cognitionis*, che il Cristo ha imbandito nel mistico banchetto delle sue parole. Qui lo troveranno gli eletti, qui essi potranno gustarlo ed amarlo, tuttavia non potranno possederlo nella sua vera essenza: Cristo, infatti, oltrepassa nella sua superessenzialità ogni intelletto desideroso di conoscerlo. Egli si rivela per mezzo delle *theophaniae* e delle sue parole, tramite queste egli non rivela mai ciò che è, ma solo il fatto che esiste:

<sup>543</sup> *Periphyseon* (3) V, 1009B- 1010 A.

<sup>544</sup> L'immagine del capretto (*haedus*) quale simbolo del peccato e della lasciva sensualità dell'uomo è presente già a partire dal mondo classico: il capretto è, infatti, spesso designato mediante gli aggettivi *petulcus* o *lascivus*: cfr. Verg. Georg. IV, 10: <<neque oves haedique petulci floribus insultent>>; Ovid. Met. XIII, 791:<<tenero lascivior haedo>>; Serv. Ad Verg. Georg. IV, 10: <<haedi petulci dicti ab appetendo: unde et meretrices petulcas vocamus.>> Nel mondo patristico e nella simbolica Cristiana esso diviene allegoria del demonio e dell'Anticristo, cfr: Mt. 25, 32-33: << Et congregabuntur ante eum omnes gentes; et separabit eos ab invicem, sicut pastor segregat oves ab haedis, et statuet oves quidem a dextris suis, haedos autem a sinistris.>>; AMBROSIUS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 239- 240, PL 15, 1763 C: <<Qui haedum quaerit, expectat antichristum. >>, nonché simbolo delle passioni animalesche e, in generale, del peccato che combatte contro la virtù umana: cfr. ATHANASIUS, *Scholia in Cantica Canticorum*, PG 27, 3-8: << [...] καὶ ποιῶμεν τὰς ἐρίφους σο<sup>TM</sup> καὶ θρέψης ἀμαρτίας ἀντὶ ἀρετῶν.>>.

<sup>545</sup> *Periphyseon* (3) V, 1018 D.

<sup>546</sup> Matth. XXV, 1-46.

O domine Iesu, nullum aliud praemium, nullam aliam beatitudinem, nullum aliud gaudium a te postulo, nisi ut ad purum absque ullo errore fallacis theoriae verba tua, quae per tuum sanctum spiritum inspirata sunt, intelligam. Haec est enim summa felicitatis meae finisque perfectae contemplationis, quoniam nihil ultra rationabilis anima etiam purissima inveniet, quia nihil ultra est. Ut enim non alibi aptius quaereris quam in verbis tuis, ita non alibi apertius inveniris quam in eis. Ibi quippe habitas et illuc quaerentes et diligentes te introducis, ibi spirituales epulas verae cognitionis electis tuis praeparas, illic *transiens*<sup>547</sup> ministras eis. Et quis est, domine, *transitus tuus*, nisi per infinitos contemplationis tuae gradus ascensus? Semper enim in intellectibus quaerentium et invenientium te *transitum facis*. Quaereris enim ab eis semper inveniris et non inveniris. Semper inveniris quidem in tuis theophaniis, in quibus multipliciter, veluti in quibusdam speculis, occurris mentibus intelligentium te eo modo quo te sinis intelligi, non quid es, sed quid non es et quia es. Non inveniris autem in tua superessentialitate, qua transis et exsuperas omnem intellectum volentem et ascendentem comprehendere te. Ministras igitur tuis praesentiam tuam ineffabili quodam modo apparitionis tuae, transis ab eis incomprehensibili excelsitudine et infinitate essentiae tuae.<sup>548</sup>

Questa preghiera è importante in quanto contiene riferimenti alla dottrina del *transitus*. Il “passaggio” che il lettore della Bibbia deve eseguire a partire dal testo letterale, per poi procedere verso la sua comprensione allegorica e spirituale, è parallelo al *transitus* che il Verbo divino compie passando da un determinato

<sup>547</sup> L'azione del *transire* è riferita dalla tradizione patristica non solo all'uomo ma anche allo stesso Dio. In riferimento all'umanità, *transire* indica l'atto di “passare” da una condizione inferiore infima e negativa (peccato) ad una superiore ed eticamente migliore, superando in tal modo il mondo e le sue vane attrattive. In questo ultimo contesto, l'atto del *transire* equivale al *preterire* del mondo stesso come simbolo del male e della concupiscenza, il quale “passa”, “finisce” per lasciare posto al regno di Dio: cfr. JOANNES CASSIANUS, *De coenobiorum institutis*, PL 49, 270 C: << Aliud enim est continentem esse, id est εγκράτη, aliud castum et, ut ita dicam, in affectum integritatis vel incorruptionis transire, quod dicitur αγνόν.>>; PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermones LXVI*, PL 52, 389 B: << Sed forte ideo nec ista credimus, nec Christum volumus advenire, quia mundum transire nolumus, immo non quia mundum transire nolumus, sed quia dolemus vitia preterire.>>. In riferimento a Dio, l'atto del *transire* indica l'abbandonare il cuore di coloro che sono decaduti nel peccato e nei vizi e quindi il passare nell'animo di coloro che, invece, si sono convertiti al bene e al rispetto dei comandamenti, oppure il passare dell'essenza divina dall'invisibilità della natura spirituale alla visibilità della natura umana e carnale: cfr. EUCHERIUS LUGDUNENSIS, *Formulae spiritalis intelligentiae*, PL 50, 735 A-B: << Transire dicitur Deus, cum de cordibus quorundam hominum, in quibus ante per fidem credebatur, postea, subrepente perfidia, vel quolibet delicto ab eis recedit, et ad alios transit [...]>>; LEO I, *Sermones LXXII*, 5, *De resurrectione Domini*, PL 54, 393 B: << [...] invisibilis visibilem, intemporalis temporalem, impassibilis passibilem substantiam suam fecit; non ut virtus deficeret in infirmitate, sed ut infirmitas in incorruptibilem posset transire virtutem.>>.

<sup>548</sup> *Periphyseon* (3) V, 1010 C- D. Il corsivo è mio. Il contenuto di tale preghiera può essere completato ed integrato dal seguente passo citato da Eriugena qualche paragrafo prima, cfr. *Periphyseon* (3) V, 919 C: << Sed quoniam, quod [ *scil.* homo] quaerit et appetit, dum recte movetur vel non recte, infinitum est, omnique creaturae incomprehensibile, necessarieque semper quaeritur, ac per hoc semper movetur: semper quaerit, mirabiliterque pacto quodammodo invenit quod quaerit, et non invenit quia invenire non potest. Invenit autem per theophanias, per naturae vero divinae per seipsam contemplationem non invenit.>>.

grado di contemplazione ad un altro, seguendo in tal modo una scia infinita che, sul piano esegetico, si traduce per l'umanità nell'impossibilità di attingere una comprensione definitiva e compiuta del mistero divino e della sua natura. Per questo la lettura della Bibbia non si esaurirà mai, proprio in grazia del numero infinito di contemplazioni che l'intelletto umano può attingere tramite essa. Ciò implica che ogni significato o comprensione individuata saranno inesorabilmente destinati ad essere superati da ulteriori letture ed interpretazioni che arricchiranno sempre di più il numero di verità scoperte e conosciute. L'intelletto umano passa da una verità all'altra e da un senso all'altro proprio come il Verbo divino passa ed oltrepassa ogni contemplazione.

Detto questo, il *magister* comincia ad esporre il significato allegorico della parabola delle dieci vergini: tale parabola, infatti, allude alla condizione dell'umanità dopo il peccato. Come premessa alla sua breve dissertazione, il maestro ribadisce il fatto che Cristo sia all'interno di ciascun essere umano e che chiami tutti alla conversione del cuore e alla pace dello spirito secondo le celebri parole del vangelo di Matteo:

Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. Tollite iugum meum super vos, et discite a me quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris.<sup>549</sup>

In particolare, l'invito che il Cristo rivolge all'umanità è indirizzato alla *rationalis natura* di cui egli è lo sposo mistico ed il redentore. Il Cristo è presente nel cuore di ogni essere umano, qui egli parla all'anima e la ispira con le virtù celesti e con l'esempio della vita dei Santi:

Quia videlicet redemptor et sponsus rationalis naturae ineffabili clementiae suae condescensione et sollertia semper ad recipiendos nos spiritualiter venit, caelestibus virtutibus et animabus sanctis ei commeantibus affectione salutis nostrae commotis.<sup>550</sup>

Compito di ogni essere umano è quello di andare incontro al Cristo-sposo, imitando dunque le cinque vergini savie che, munite di lampade, attendono durante la notte il suo arrivo all'interno del palazzo. Le dieci vergini

---

<sup>549</sup> Matth. XI, 28-29.

<sup>550</sup> *Periphyseon* (3) V, 1011 B. Tale concetto è stato espresso da Eriugena all'inizio del libro: cfr. *Periphyseon* (3) V, 864C: <<Numquam nostri cordis obtutibus recedet, et quod semper ad illuminandos nos praesentissimum sit et beatitudinis, quam praevaricando perdidimus, nusquam numquam memoriam perdere sinit, ad eandem semper redire nos volens [...]>>.

rappresentano l'intera umanità. Secondo il racconto della parabola esse attendono l'arrivo degli sposi (Cristo e la Gerusalemme celeste) nel cuore della notte, tenendo in mano delle lampade, simbolo della *capacitas aeternae lucis cognoscendae* che è insita nell'anima di ogni uomo<sup>551</sup>. Tuttavia, precisa Eriugena, non tutti gli esseri umani sono in grado di giungere da soli con le proprie forze al Cristo: ricordiamo, infatti, che le dieci vergini sono divise in due gruppi di cinque: le prime, sono le vergini stolte che portano soltanto le lampade (cioè la potenzialità di comprendere il mondo spirituale e divino), ma non hanno l'olio per accenderle (cioè non possiedono il lume dell'intelletto), le altre cinque, invece, hanno la capacità di elevarsi *ad supernaturalem deificationis in eo gratiam et laetitiam*.<sup>552</sup> Le vergini stolte sono il simbolo di coloro i quali riducono la propria esistenza al nulla, in quanto si rivolgono alla propria *nequitia*. Costoro, infatti, secondo l'esegesi di Eriugena, si arrestano unicamente all'umanità del Cristo, non riuscendo pertanto ad elevarsi alla comprensione della sua natura divina.<sup>553</sup> Il loro destino sarà dunque quello di non riuscire ad entrare nel cenacolo dove si compiranno, alla fine dei tempi, le mistiche nozze e il mistico banchetto della Sapienza:

Qui vero solam luminis capacitatem habent, non autem ipso lumine illuminantur et ornantur, obviam Christo procedent, hoc est non solum naturali appetitu, sed etiam re ipsa et experimento ad sola naturalia humanitatis bona, quae in Christo subsistunt, ascendent [...]<sup>554</sup>.

Le vergini stolte, infatti, restano, al termine della parabola, fuori dalla porta di ingresso del palazzo dove è iniziata la festa nuziale. Impaurite e preoccupate bussano alla porta chiedendo allo sposo di aprire loro, ma egli le accoglie in malo modo apostrofandole con il seguente rimprovero: *Amen dico vobis, nescio vos*.<sup>555</sup> Ciò significa, secondo l'esegesi fornita dall'autore:

Intimas secretasque meae divinitatis et humanitatis nuptias, quas meis purissime intelligentibus priusquam fieret mundus praeparavi, et ad quas iam finito mundo introduxi, nescire vos

---

<sup>551</sup> *Periphyseon* (3) V, 1011 D- 1012 A.

<sup>552</sup> *Ibidem*.

<sup>553</sup> *Periphyseon* (3) V, 1012 C: <<In quantum vero irrationabilibus perversae suae voluntatis motibus contaminantur, verae lucis excluduntur participatione. Non enim ad illam, sed ad semet ipsos (hoc est ad nequitiam suam) convertuntur.>>.

<sup>554</sup> *Periphyseon* (3) V, 1012 A.

<sup>555</sup> Matth. XXV, 11-12.

permittam. Non enim, dum adhuc in carne vixistis, dignos vos illarum laetitia praeparastis. Intra tamen naturalium bonorum (quae in vobis creavi) terminos residere vos concedo.<sup>556</sup>

Gli uomini *carnales* resteranno esclusi dalla mistica e spirituale contemplazione del divino, non potranno cioè vedere “faccia a faccia” il volto di Dio, ma lo contempleranno solo nelle sue *theophaniae* più basse e di grado inferiore, quelle cioè che essi possono contemplare limitatamente attraverso l’uso delle sole facoltà naturali (*naturalia bona*) che Dio ha loro donato in vita.<sup>557</sup> Per Eriugena, dunque, la vita umana deve essere una preparazione alla contemplazione dello spirituale e del divino; l’anima deve intraprendere un percorso salvifico partendo dalla contemplazione della parola divina attraverso la lettura e l’esegesi dei misteri contenuti all’interno del testo biblico. Solo in questo modo l’umanità potrà aspirare al ritorno vero e proprio nell’unità e nella comunione totale con il proprio Creatore.

A questo punto della dissertazione, l’*alumnus* pone una domanda al suo maestro: perché mai Dio consente che gli uomini siano diversi tra loro e contemplino diversamente il mistero della sua essenza? Perché alcuni esseri umani sono più dotati ed altri lo sono di meno nell’elevarsi alla contemplazione spirituale? Il *magister* risponde che dinanzi ad un tale quesito l’intelletto resta stupefatto e può solo avere la forza di esclamare seguendo le parole dell’apostolo Paolo:

O altitudo divitiarum scientiae et sapientiae dei! Quam inscrutabilia sunt iudicia eius in omni tempore! Quis enim cognovit sensum domini? Aut quis consiliarius eius fuit? Et quis prior dedit illi ut retribuat ei?<sup>558</sup>

Tuttavia, l’uomo può comprendere che Dio ha volutamente creato una tale disparità al fine di realizzare un’armonia entro la quale sono compresi tutti i gradi

---

<sup>556</sup> *Periphyseon* (3) V, 1018 C. Il rimprovero che il Cristo rivolge alle anime degli stolti e degli eretici alla fine dei tempi tradisce uno dei punti fondamentali della speculazione erigeniana: quello cioè relativo alla comprensione della natura teandrica dell’uomo, la quale è rappresentata misticamente mediante il mistero dell’incarnazione del Logos che si è fatto carne (cfr. Gv.I, 14) e, sul piano teologico, mediante il dogma che vede nel Cristo l’immagine del vero uomo e del vero Dio (Credo Niceno). Non aver compreso o meditato il mistero delle sacre nozze tra la divinità e l’umanità nella persona del Cristo significa non aver compreso nulla sulla natura e sul destino dell’uomo, il quale è destinato ad essere divinizzato e reintegrato nella sua originaria natura spirituale. Non aver conosciuto tale verità e, soprattutto, non aver impiegato le proprie qualità naturali ed intellettive per comprenderla comporterà, secondo Eriugena, l’esclusione dalla contemplazione beatificante del volto di Dio e quindi l’ignoranza perpetua della natura divina che è il vero inferno per ogni creatura.

<sup>557</sup> *Periphyseon* (3) V, 1010 D.

<sup>558</sup> Rom. XI, 33-36. Il brano è riportato in *Periphyseon* (3) V, 1012 D.

di conoscenza ai quali l'umanità è in grado di pervenire, da quello di natura più carnale e sensibile a quello più spirituale e profondo tipico degli uomini santi e divinizzati. Tale ordine ed armonia rispecchia, in verità, l'ordine superiore delle gerarchie angeliche, le quali sono disposte ed organizzate in differenti gradi che si elevano fino alla gerarchia più elevata che è in grado di contemplare Dio nella sua interezza: il mondo di giù è specchio e riflesso di quello di su. L'armonia del mondo sensibile è specchio di quella invisibile del mondo spirituale; essa non potrebbe esistere se Dio avesse disposto tutte le cose nel medesimo ordine e sullo stesso piano e grado<sup>559</sup>. Al contrario, Dio ha creato, come dice la Bibbia, *omnia in mensura et numero et pondere*,<sup>560</sup> cioè secondo la bellezza che, come ogni forma di armonia, deve necessariamente consistere in un accordo di opposti e di contrari: l'ignoranza e la sapienza sono due facce di un'unica realtà che si manifesta in molteplici modi.

Ritornando all'esegesi della parabola, Scoto Eriugena ribadisce che essa si riferisce al ritorno universale dell'intera umanità a Dio, nessuno escluso.<sup>561</sup> Solo che, ciascuno verrà poi collocato in un ordine differente a seconda della propria condotta di vita: l'immagine del banchetto ripete, in sostanza, il senso dell'immagine del tempio di Salomone espressa in precedenza.<sup>562</sup> L'esposizione della parabola si chiude velocemente con una ricapitolazione del significato dei passaggi più importanti della narrazione: il ritardo dello sposo che simboleggia il tempo del secondo Avvento, l'orario della mezza notte che significa la fine dei tempi e, infine, il sonno delle vergini che allude alla condizione di ignoranza in cui versa l'umanità non ancora illuminata dallo spirito di Dio<sup>563</sup>.

---

<sup>559</sup> *Periphyseon* (3) V, 1012 D- 1013 A.

<sup>560</sup> Sap. XI, 21.

<sup>561</sup> *Periphyseon* (3) V, 1011 B: <<Totius rationabilis creaturae (quae specialiter in homine creata est et cui naturaliter inest affectus beatitudinis et cognitionis summi boni facultas, hoc est excelsissimae trinitatis, ex qua manat omne bonum) ipse dominus in evangelio decem virginibus assimilavit universitatem. >>.

<sup>562</sup> *Periphyseon* (3) V, 981 B.

<sup>563</sup> *Periphyseon* (3) V, 1016 B-1018 D.

**ANTOLOGIA DI BRANI DAL QUINTO  
LIBRO DEL *PERIPHYSEON***



## INTRODUZIONE

La presente sezione di carattere antologico offre una scelta di alcuni dei brani più rappresentativi ed importanti del libro quinto del *Periphyseon*.

Tali brani offrono al lettore l'opportunità di poter conoscere il pensiero mistico di Giovanni Scoto Eriugena direttamente dalle sue stesse parole e attraverso una traduzione in lingua moderna.

All'interno del panorama europeo, infatti, pochi sono stati i lavori di traduzione del testo del *Periphyseon*. Indico di seguito le uniche traduzioni al momento disponibili.

La prima apparsa in assoluto nel panorama europeo è stata la traduzione eseguita e curata da L. Noack in lingua tedesca e pubblicata in Germania tra il 1870 e il 1874<sup>564</sup>.

Più di un secolo dopo, nel 1987, fu realizzata in lingua inglese una nuova traduzione a cura di I. P. Sheldon-Williams in collaborazione con J. O'Meara<sup>565</sup> e che affiancava il testo latino ricostruito dall'edizione critica dello stesso Sheldon-Williams e pubblicata qualche anno prima per i tipi della Brepols (Tournhout 1981).

Nel 1995 è apparsa in Francia una traduzione parziale del *Periphyseon* limitata solo ai primi tre libri e curata da Francis Bertin<sup>566</sup>.

Infine, nel 2007 è stata pubblicata anche una traduzione in lingua spagnola a cura di L. Velàsquez e di P. Arias<sup>567</sup>.

Al momento, all'interno del panorama degli studi italiani, non è stata eseguita nessuna traduzione né parziale né integrale del *Periphyseon*.

La mia dissertazione vuole quindi offrire una scelta di brani che, mi auguro, possano non solo illustrare con le parole dell'autore quanto è stato esposto nella

---

<sup>564</sup> J. S. ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur*, Hamburg 1870-74. Tale traduzione è stata eseguita sul testo latino della *Patrologia Latina* e quindi sull'edizione ottocentesca del Floss (Parigi 1853). La traduzione del Noack è stata più volte ristampata con aggiornamenti bibliografici a cura di W. Beierwaltes (Hamburg, 1984, 1994). Tuttavia sia la prima edizione ottocentesca sia quella aggiornata dal Beierwaltes sono sprovviste del testo latino a fronte.

<sup>565</sup> J. S. ERIUGENA, *The Division of Nature*, Montreal 1987.

<sup>566</sup> J. S. ERIUGENA, *De la division de la Nature (livres I-III)*, Paris 1995. Tale traduzione, però, oltre ad essere incompleta non è affiancata dal testo latino.

<sup>567</sup> J. S. ERIUGENA, *Division de la Naturaleza*, Navarra 2007. Anche questa traduzione manca del testo latino a fronte (che è quello pubblicato nella sua edizione critica da E. Jeaneau) ed inoltre è stata giudicata poco attendibile.

parte prima, ma anche offrire un modesto contributo per la rivalutazione dell'immortale opera dell'Eriugena e poter ispirare il progetto per una futura traduzione integrale dell'intero capolavoro.

La presente sezione antologica è così articolata: ho ritenuto opportuno far precedere ciascun brano da una breve introduzione cui fanno seguito il testo latino corredato di brevi note di commento e la traduzione italiana da me eseguita.

L'edizione critica di riferimento è quella ricostruita da E. Jeauneau e pubblicata all'interno del *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis. Series latina* (Tournhout 2003).

Come già suggerito dalle *Abbreviazioni bibliografiche*, l'edizione critica del libro quinto del *Periphyseon* a cura di Jeauneau è indicata con la sigla *Periphyseon* (3) per distinguerla da quella ottocentesca del Floss ed indicata con la sigla *Periphyseon* (1) e dalla quale cito i brani dei primi quattro libri.

E' doveroso premettere che all'interno della sua edizione critica Jeauneau ha mantenuto identica la divisione per colonne numerate (441-1022) tipica di quella del Floss e contenuta all'interno del volume 122 della *Patrologia Latina*. Ciò significa che, quando citerò un brano dall'edizione del quinto libro di Jeauneau, tale citazione corrisponde esattamente al medesimo luogo presente all'interno della *Patrologia latina*.

## **IL RITORNO TRA ESEGESI BIBLICA E PROVE SCIENTIFICHE**

## **Il ritorno tra esegesi biblica e “prove” scientifiche.**

### **Anche gli animali profetizzano la resurrezione.**

**(Periphyseon, V, 859 D- 876 A; 899 D- 901 D)**

I due brani che aprono la presente sezione antologica sono anche i brani con i quali inizia il quinto ed ultimo libro del *Periphyseon*. La prima parte del libro quinto riprende e prosegue la dissertazione di carattere esegetico con la quale si era interrotto il libro quarto. Ricordiamo che in tale libro i due personaggi del *nutritor* e dell'*alumnus* avevano discusso sull'origine e sulla natura dell'essere umano, volendo con ciò concludere la sezione dell'opera dedicata all'ultima “natura”, quella cioè creata e non creatrice, in cui il sistema di Eriugena ha collocato l'umanità e le creature animali. L'ultima parte del libro descrive, in particolare, l'episodio della caduta dell'uomo nella realtà del peccato e la sua cacciata dal paradiso<sup>568</sup>. Tutto il racconto del *Genesi* è sottoposto ad una attenta e scrupolosa esegesi in chiave spirituale ed allegorica: Eriugena si serve dell'interpretazione del racconto biblico per delineare alcuni principi basilari della sua antropologia e gnoseologia: l'uomo, creato da Dio come creatura intellegibile votata alla contemplazione e alla conoscenza del mondo spirituale<sup>569</sup>, si lascia liberamente sedurre dal serpente, cioè dal piacere per le realtà fenomeniche e fisiche, soggette al mutamento e alla morte; in tal modo egli perverte tutta la sua natura e la sua essenza (che Eriugena, ispirandosi alla terminologia filosofica propria del pensiero greco, divide in due realtà-facoltà distinte: il *νοῦς-intellectus* e l'*αἴσθησις*, che egli vede simboleggiati dai personaggi di Adamo ed Eva). In virtù di tale “caduta” l'uomo “decolora”, cioè annerisce, deforma la sua immagine divina e perde la possibilità di elevarsi con le sue sole forze oltre il limite delle realtà fisiche e dei fenomeni sensibili; solo mediante l'intervento della Grazia divina e di un lungo sforzo contemplativo egli potrà elevarsi alla visione delle realtà spirituali. Il libro quarto termina con la cacciata dell'uomo dal paradiso

---

<sup>568</sup> Cfr. *Periphyseon* IV, 811 A- 860 C.

<sup>569</sup> Cfr. *Periphyseon* IV, 768 C: << Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta. >>.

dell'Eden, simbolo, come spiega Eriugena, della sua stessa natura divina e della gioia serafica che caratterizzava la sua dignità e il suo valore di creatura rispetto agli altri esseri creati da Dio (angeli compresi).

Il quinto libro riprende la dissertazione sulla caduta dell'uomo a partire dai versetti III, 21-24 del *Genesi*, in particolare dalle parole con cui Dio commenta la cacciata dell'uomo dal paradiso: *nunc ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum*. Eriugena sostiene l'esigenza di interpretare tali parole non più nel senso tradizionale della lettera biblica, cioè come un divieto imposto da Dio per impedire all'uomo di entrare di nuovo nel paradiso e di cogliere anche dall'albero della vita, bensì secondo la *virtus prophetica* insita in tali versetti, la quale svela il loro vero ed autentico significato. Dio, in realtà, profetizza agli angeli il futuro ritorno dell'uomo e lo fa con tono interrogativo, non perentorio, tanto che lo stesso Eriugena cambia volutamente il senso del versetto succitato introducendo alla fine della frase un punto interrogativo. Le parole, a questo punto, acquistano un altro significato: "Forse egli stenderà la sua mano e prenderà anche dall'albero della vita, ne mangerà e vivrà per sempre?". Il versetto biblico esprime la promessa del ritorno futuro dell'umanità peccatrice a Dio. Eriugena, inoltre, altera l'ordine e la disposizione consueti dei versetti biblici: sostiene, infatti, la tesi secondo cui Mosé, autore, secondo la tradizione, del *Genesi*, abbia utilizzato la figura retorica dell'iperbato per descrivere la profezia divina sul destino dell'uomo. Eriugena, infatti, ritiene che Dio abbia prima dato all'uomo e alla donna le tuniche di pelle (simboleggianti i corpi fatti di carne) e che poi li abbia cacciati dal paradiso, pronunciando la sua profezia sul loro futuro ritorno e che, infine, abbia posto a guardia dell'Eden un angelo cherubino armato di una spada fiammeggiante, contrariamente a quanto troviamo scritto nella versione classica della Bibbia.

Poco dopo Eriugena fa spiegare al maestro il vero significato delle parole divine: "Dice infatti: *stenderà la sua mano e prenderà dall'albero della vita e mangerà e vivrà in eterno?* Quasi volesse dire: "Non è necessario dolersi della morte dell'uomo e piangere sulla sua caduta dal paradiso; infatti la speranza del ritorno non gli è stata del tutto negata".

Tuttavia, il ritorno dell'umanità a Dio, benché profetizzato ed annunciato dalla stessa bocca divina, non sarà solo frutto della Grazia e della misericordia del Creatore, ma avverrà con il concorso dell'uomo stesso che dovrà recuperare la

consapevolezza di essere stato creato ad immagine e somiglianza di Dio. L'uomo sarà in grado di fare ciò solo se sceglierà di esercitarsi nella pratica delle virtù, purificando il suo animo dalla carnalità dei fenomeni sensibili e se vorrà seguire gli insegnamenti spirituali del Verbo divino che è insito nella sua anima e che da sempre "grida" per allontanare l'uomo dal peccato e dai vizi. Ciò è quanto vuole significare il versetto in cui si parla di Dio che colloca a guardia del paradiso un angelo cherubino armato di spada: rifacendosi agli scritti di Dionigi l'Areopagita e alle paretimologie di San Girolamo, Eriugena spiega che il cherubino simboleggia la conoscenza con cui l'uomo potrà, se riuscirà a conquistarla e ad ottenerla per grazia da Dio, rientrare nell'Eden, cioè nella gioia e nella beatitudine spirituale. La parola cherubino, infatti, significa "abbondanza della conoscenza", "effusione della sapienza", che sono doni del Signore, ma anche conquiste di una vita interamente dedicata all'esercizio delle virtù, agli studi di sapienza e alla contemplazione spirituale. Ma il Cherubino è anche simbolo di Cristo che con il fuoco dello Spirito "taglia" e "brucia" le nostre passioni e i nostri peccati, ci chiama all'illuminazione e al ricordo della nostra vera essenza di creature simili a Dio. Il rientro dell'uomo nella sua vera gioia è dunque preparato tramite la sapienza e l'ascolto del Verbo che è dentro ciascuno di noi. Ma Eriugena vuole soprattutto fornire al lettore una serie di prove che siano in grado di testimoniare e di dimostrare non solo la realtà ma anche la verità del ritorno a Dio. Le prove e gli esempi in questione si ispirano al mondo dei fenomeni naturali e delle arti liberali: Eriugena è convinto che quanto accade nell'uomo e nella natura in generale è una prefigurazione, una manifestazione fatta *sub velamine* di tutto ciò che Dio ha in serbo per l'umanità. La natura è, infatti, una *teofania*, cioè una rivelazione, una manifestazione dell'essenza di Dio; l'uomo, secondo le parole che San Paolo esprime all'inizio della lettera ai Romani, è in grado di scorgere nella realtà fisica della creazione le potenze invisibili di Dio<sup>570</sup>, cioè può "vedere" il suo Creatore attraverso la contemplazione della bellezza e dell'armonia delle creature. Ecco allora che i fenomeni del cosmo naturale diventano altrettante "prove scientifiche" che profetizzano il futuro ritorno dell'uomo a Dio: la regolarità del ciclo lunare, dei pianeti e delle maree e lo stesso fenomeno della crescita e della morte delle creature animali non sono forse, commenta Eriugena, dei segni che dimostrano la certezza del ritorno di tutte le cose al loro principio

---

<sup>570</sup> Rom. I, 20: << Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna eius et virtus et divinitas [...]>>.

creatore? La natura è animata dal movimento, esso è di natura ciclica, cioè parte da un principio, da un inizio e fa ritorno ad esso: principio e fine coincidono. Tale legge ispira a chi bene contempla i fenomeni naturali la consapevolezza che tutto il creato è animato dal desiderio di ricongiungersi con Dio dal quale è partita tutta la sua esistenza. Ogni creatura (uomo compreso) possiede in sé una parte immortale che Eriugena identifica con l'ουσία della filosofia greca. Tale parte o natura spirituale e intellegibile è quanto resterà di ogni essere creato allorché il mondo cesserà di esistere per volere di Dio, quando ogni cosa sarà ritornata in Dio, deponendo la propria corruttibilità e la propria fisicità.

L'uomo può imparare la verità del suo ritorno a Dio anche meditando sui principi delle arti liberali, ciascuna delle quali origina e risolve le proprie conoscenze dal e nel medesimo fondamento: ad esempio, la matematica deriva tutti i numeri con i quali essa calcola, annovera e conosce le cose dalla monade o unità e in quest'ultima essa fa ritornare gli stessi numeri dopo averli moltiplicati all'infinito. Analogo ragionamento è fatto per la geometria, la retorica, la musica, l'astronomia le quali traggono origine e ritornano ai loro rispettivi principi: il punto, la frase, la nota e l'unità di tempo.

Al termine di questa dissertazione Eriugena riporta alcuni brani dei Padri della Chiesa (Massimo il Confessore e Gregorio di Nissa) al fine di comprovare con l'ausilio di note *auctoritates* la validità e la verità di quanto finora dimostrato. Eriugena si sofferma in particolare su di un brano di Gregorio Nisseno tratto dal *De imagine*<sup>571</sup> in cui egli compie l'esegesi allegorica della vicenda del generale Neman il Siro, narrata nel libro dei Re. Neman è un generale del popolo arameo che è affetto dalla lebbra che gli ha quasi del tutto sfigurato il corpo. Egli riesce a salvarsi solo grazie all'intervento del profeta Eliseo che gli ordina di immergersi nelle acque del fiume Giordano. La vicenda biblica diventa una narrazione, anzi un'ulteriore profezia simbolica del ritorno dell'uomo: Neman, infatti, è *figura* della natura umana deturpata dal peccato e dalle passioni che l'hanno resa sempre più simile alle bestie irrazionali. Tale natura è alla fine guarita dalla sua lebbra spirituale grazie all'intervento di Eliseo, simbolo del Cristo Salvatore che risana l'uomo dal peccato consentendogli il ritorno alla sua vera patria, il mondo celeste e divino. Ma la vicenda di Neman, continua Eriugena, svela un'altra importante verità relativa al futuro escatologico dell'uomo: quella cioè della sua resurrezione.

---

<sup>571</sup> GREGORIUS NYSSENUS, *De Imagine*, 27, PG 44, 225 C- 228 B.

Eriugena, infatti, spiega che la resurrezione dell'uomo è un'ulteriore prova della verità e della possibilità del suo ritorno, anzi è essa stessa identificata con il ritorno: risorgere significa “ritornare” a Dio. La vicenda di Neman, interpretata sotto la guida dello spirito e mediante la lettura allegorica del suo significato mistico, infonde speranza e suscita sicurezza e coraggio nei confronti del pensiero della morte fisica: seguendo il pensiero di Massimo il Confessore<sup>572</sup> Eriugena sottolinea che la morte del corpo è da interpretare come separazione dalla vera “morte”, quella cioè dell'anima che vive prigioniera del peccato e delle passioni, sballottata dalla tempesta e dalla guerra dei vizi e dei sensi che sconvolgono la sua armonia e la sua tranquillità.

Dal momento che Eriugena ha appena dimostrato che il ritorno dell'uomo a Dio, in realtà, consiste nella sua resurrezione, è giusto fornire delle prove che siano in grado di dimostrare anche la verità e la realtà di tale fenomeno. Eriugena riporta un lungo brano di Epifanio tratto dalla sua opera più importante, l'*Ancoratus*<sup>573</sup>. In questo testo Epifanio polemizza con i suoi avversari pagani che negano l'esistenza della resurrezione dei corpi umani. Egli afferma che “la stessa creazione li ammonisce chiaramente, mostrando tutti i giorni la modalità della resurrezione”. Tale “modalità” si rivela attraverso il fenomeno dell'alternanza tra il giorno e la notte, della crescita dei semi delle piante e dei frutti, perfino attraverso la ricrescita delle nostre unghie e dei nostri capelli! Eppure ciò che offre prove più chiare ed evidenti sulla resurrezione è il mondo animale. Epifanio descrive brevemente il comportamento degli scarabei, i quali, allorché sentono che la loro morte è vicina, si nascondono in una pallina di sterco sotto terra, al cui interno essi si nutrono delle secrezioni del proprio corpo grazie alle quali riacquistano il potere di vivere ancora. Analogo fenomeno si riscontra presso i colombi, i quali restano morti per sei mesi e dopo quaranta giorni ritornano a vivere. Ma l'esempio di resurrezione animale più noto a tutti è quello della leggendaria fenicie arabica: essa, narra Epifanio, quando la sua morte è vicina, vola in Egitto, verso una città chiamata Eliopolis. Qui essa si costruisce una sorta di tomba con ramoscelli e foglie che poi fa bruciare per mezzo di una fiamma miracolosa che scaturisce dalle sue stesse membra. Una volta inceneritasi, scoppia sempre per volere di Dio un temporale la cui pioggia bagna le ceneri della fenicie infondendo ad esse un impulso vitale che fa nascere un piccolo verme che pian

---

<sup>572</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, VI, 1024-1032, PG 91, 1157 CD.

<sup>573</sup> EPIPHANIUS, *Ancoratus*, 83-84, PG 43, 172 C-173 C.



piano cresce fino a ridiventare la stessa fenicie che alla fine ritorna di nuovo in Arabia.

Alla luce di tali notizie Eriugena conclude che il ritorno a Dio non è solo una promessa limitata all'umanità, bensì un vero e proprio processo di portata universale che coinvolgerà ogni essere, in quanto creato da Dio. Tale ritorno può essere compreso e realizzato proprio alla luce della antropologia eriugeniana il cui fondamento consiste nella concezione dell'uomo come microcosmo, cioè come *officina omnium*, in quanto creatura che sintetizza e che ricapitola ogni essere creato da Dio, dall'animale fino all'angelo<sup>574</sup>. Il cosmo si salverà grazie all'umanità che lo redimerà dalla corruzione e dal peccato, sublimando la sua esistenza mutevole e fisica mediante la sua stessa trasmutazione nella natura spirituale ed eterna all'interno dell'Unità divina. Ciò potrà avvenire solo grazie alla resurrezione dell'uomo in un corpo spirituale, proprio come quello che, secondo Epifanio<sup>575</sup> e San Paolo<sup>576</sup>, Cristo assunse allorché risorse dai morti.

---

<sup>574</sup> Cfr. *Periphyseon* II, 530 D; III, 733 A; V, 893 C.

<sup>575</sup> EPIPHANIUS, *Ancoratus*, 91, PG 43, 184 BC.

<sup>576</sup> 1 Cor. 15, 44.

## Il ritorno tra esegesi biblica e “prove” scientifiche.

(Periphyseon, V, 859 D- 876 A)

**NUTRITOR:** “Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum?”<sup>577</sup> Horum verborum priusquam prophetiam contemplemur virtutem, qua manifestissime reditus humanae naturae in eandem felicitatem quam peccando perdiderat promittitur, totius capituli ordo permostrandus est, in quo magnum prophetam Moysea hyperbatice locutum quisquis acute prospexerit inveniet. Ordo itaque verborum talis est: “Fecit quoque dominus deus Adae et uxori eius tunicas pellicias et induit eos, et ait: Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis. Et emisit eum dominus deus de paradiso ut operaretur terram de qua sumptus est. Nunc ergo ne forte mittat manum suam et sumat etiam de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum? Eiecitque Adam, et collocavit ante paradisum voluptatis<sup>578</sup> cherubim et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitae”. Quod itaque scriptum est “Nunc ergo ne forte mittat manum suam” et reliqua usque “et vivat in aeternum”, posset venire in ambiguum cuius personae dicta sint, utrum theologi prophetantis an domini loquentis, si non aperte in septuaginta editione<sup>579</sup> distingueretur, in qua scriptum est: “Et nunc, inquit deus, ne aliquando extendat manum et sumat de

<sup>577</sup> Gen. III, 22. Nella versione ieronimiana tale versetto si conclude con un punto esclamativo. Eriugena lo sostituisce con il punto interrogativo, trasformando l’ordine dato da Dio in una interrogazione dal sapore profetico.

<sup>578</sup> L’espressione *paradisus voluptatis* ricorre nella nota versione della Bibbia tradotta da Girolamo: cfr. HIERONYMUS, *Liber Genesis*, II, 8, PL 28, 166 B s. Tale espressione, in realtà, traduce alla lettera il termine *παράδεισος της τροφης* presente all’interno della versione dei *Septuaginta*. In sostituzione di questa, sia Agostino sia Gregorio Magno adoperano spesso il termine *paradisus suavitatis*: cfr. AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manicheos*, I, 2, PL 34, 197; GREGORIUS MAGNUS, *Expositio super Cantica Canticorum*, 13, PL 79, 514 C: << Quotquot enim sunt in Ecclesia sancti, sive igne passionis ardeant, sive in pace Ecclesiae quiescentes succrescant, sanctorum virtutum odorem tanquam paradisum suavitatis et deliciarum construere in se, dum vivunt, non cessant.>>. In tutti questi casi (compreso anche quello della citazione di Eriugena) la parola *voluptas* esprime il piacere di natura spirituale che Adamo ed Eva provavano all’interno del giardino allorché vivevano in perfetta unione con Dio, rispettando i comandamenti e le virtù divini.

E opportuno far notare che l’espressione *collocavit ante paradisum voluptatis* è stata sostituita, all’interno della traduzione latina nota come *Nova Vulgata* eseguita dopo il Concilio Vaticano II, con la frase *collocavit ad orientem paradisi Eden*.

<sup>579</sup> Cfr. *Septuaginta* (Gen. III, 22): << καὶ εἶπεν ὁ θεός : “νὺν μήποτε ἐκτείνῃ τὴν χεῖρα καὶ λάβῃ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ φάγῃ καὶ ζῆσεται εἰς τὸν αἰῶνα.”>>.

ligno vitae?”<sup>580</sup> Nemini tamen vim verborum clare intuentium in dubio, ut arbitror, erit quin reditum naturae humanae in suam antiquitatem haec verba, quoquo modo sint ordinata, repromittant. Non enim mihi videntur diligenter inspicere qui illam particulam, quae est “ne”, negandi intellectum, non autem interrogandi ac veluti dubitandi in hoc loco arbitrantur obtinere<sup>581</sup>, et quod ideo expulsus sit homo de paradiso, ne posset de ligno vitae sumere vivereque in aeternum. Qua enim possibilitate post peccatum humana natura de ligno vitae valeret sumere ac comedere et vivere in aeternum nondum liberata a peccato et morte, quae est poena peccati, quando nec ipsa ante peccatum de eodem ligno vel sumpserit vel comederit, ut diligens divinae scripturae inquisitio subsinuat? Si enim sumeret et comederet, profecto neque peccarit neque ruerit, sed in aeternum feliciter vixerit. Additur: Si paradisos ille, de quo homo expulsus est, localis erat terrenusque, et si lignum vitae, quod in medio ipsius plantatum est, terrenum fuit atque sensibilis fructumque corporeis usibus aptum protulerit, cur non ab ipso solo vitae ligno deus hominem expulerit et in aliqua parte paradisi eum sepserit, ne lignum illud posset attingere? Si enim nulla alia causa feliciter et aeternaliter vivendi in paradiso fuerit praeter esum ligni vitae, qui solis rationalibus creaturis concessus est, cur homo post peccatum in aliqua paradisi parte miser atque mortalis degere temporaliter non potuerit? Nam si caetera animalia praesertimque serpens ille, quo antiquus hostis malitiam suam exercuit, in paradiso fuisse nec tamen aeternaliter et feliciter vivere posse creduntur, quoniam non ad esum ligni vitae creata sunt, cur etiam homo delinquens inter illa vivere non sineretur, cum vera ratio<sup>582</sup> docuerit rationabilem creaturam, etsi peccatricem, omnem irrationabilem peccato carentem naturae dignitate antecedere? Si ergo irrationabilia animalia, homine depulso, in paradiso remanserunt, dum sit caeteris praestantior, qua ratione non et ille, etiam peccator, inter illa in paradiso remanere permissus est? An forte cum illo caetera animalia de paradiso expulsa sunt? Sed si

---

<sup>580</sup> Nel citare i versetti biblici Scoto Eriugena si serve di differenti versioni, spesso a lui note tramite tradizione indiretta, come nel caso del presente versetto tratto da Gen. III, 22, citato da Agostino in *De Genesi ad litteram*, XI, 60, 54, PL 34, 451.

<sup>581</sup> Cfr. H. KEIL, *Grammatici Latini*, I, 189; 228; 394; III, 12-25.

<sup>582</sup> Il termine *vera ratio* è spesso adoperato da Eriugena all'interno del *Periphyseon* e, in particolare, all'interno del presente brano. Tale espressione indica la ragione umana illuminata o guidata dalla Verità e proprio con tale significato ho ritenuto opportuno renderla nella traduzione italiana da me eseguita. Eriugena, infatti, vuole far comprendere che la retta lettura e la corretta interpretazione del testo biblico, ricco di *symbola* e di *mysteria* che alludono al ritorno dell'umanità a Dio, devono procedere con il concorso dell'ispirazione divina la quale illumina la ragione umana consentendole di acquisire la capacità di oltrepassare la lettera del testo e di pervenire alla comprensione degli *spirituales intellectus*.

quis hoc dixerit, quaerat ex divina scriptura aut sanctorum patrum auctoritate aut ex utroque unde approbet expulsionem animalium, quibus homo in paradiso ante peccatum nomina imposuit<sup>583</sup>, simul cum homine peccante de paradiso expulsa fuisse. Quod si hoc non potuerit, carnaliter de paradiso eiusque animalibus sentire desinat<sup>584</sup>, et ad spirituales intellectus, quos veritas edocet, promptus accedat, qua una et sola via mysticarum litterarum penetrantur adyta. Veni igitur, divinorumque verborum virtutem diligentius intueri.

**ALUMNUS:** Praesto sum paratusque quae a te dicentur conoscere; valde quippe necessaria sunt et a paucis, ut opinor, tractata. Siquidem de humanae naturae caeterorumque in ea et propter eam in aeternas rationes, ex quibus profecta est, reditu et in pristinam dignitatem restitutione nullum adhuc scripsisse vel legi vel audiri, quamvis sparsim et in divinis libris et sanctorum patrum documentis forma talis doctrinae frequenter arrideat.

**NUTRITOR:** Divina itaque vox talem reditum, de quo sermo est, his verbis insinuat dicens: “Nunc ergo”. Vel, ut alia interpretatio apertius profert: “Et nunc, inquit deus”. Ac si plane diceret divina clementia infinitaque bonitas, ad indulgendum miserandumque semper facillima, casum divinae imaginis suspirans misericorditerque condescendens hominisque arrogantiam patienter sufferens: “Nunc ergo”. Hoc est: Iam de paradiso expulsum hominem video factumque de beato miserum, de copioso egenum, de aeterno temporalem, de vitali mortalem, de sapiente stultum, de spirituali animale<sup>585</sup>, de caelesti terrenum, de novo inveteratum<sup>586</sup>, de laeto tristem, de salvo perditum, de prudenti filio prodigum<sup>587</sup>, ex virtutum caelestium grege errantem, eique condoleo. Non enim ad hoc factus

<sup>583</sup> L’episodio biblico narrato in Genesi II, 19 di Adamo che vede sfilare dinanzi a sé tutti gli animali creati da Dio dando a ciascuno un nome è stato trattato e sottoposto ad esegesi da Eriugena già in *Periphyseon* (I) IV, 768 D- 769 A. L’autore spiega che tale episodio significa che l’uomo, prima di cadere vittima del peccato, era in grado di conoscere il λόγος, cioè la vera essenza, la natura spirituale ed intellegibile di ogni creatura così come era stata concepita dal Verbo divino, ciò in virtù del fatto che l’umanità è stata creata da Dio come *quaedam notio intellectualis*, cioè come essere votato alla conoscenza e al sapere spirituale delle cose. Il peccato ha deturpato la natura umana in quanto *notio divina*, riducendo la qualità e la quantità del suo sapere originario e, soprattutto, indebolendo le sue facoltà conoscitive, consentendole di conoscere non più le realtà create in quanto essenze, bensì limitatamente alle loro *circumstantiae* di natura sensibile e fenomenica.

<sup>584</sup> In queste parole del *nutritor* riecheggia, a distanza di molti secoli, l’antica polemica di Origene contro i giudeo-cristiani i quali si limitavano ad una interpretazione letterale e “carnale” delle Scritture: cfr. ORIGENES, *Homiliae in Genesin*, XIII, 4. Per la ripresa da parte di Eriugena del termine *carnaliter*: cfr. CLAUDIANUS MAMERTUS, *De statu animae*, I, 3, PL LIII, 703: << Quid prophetico spiritu veterum quique sanctorum proterendis coercendisque carnaliter humanitusque sapientibus tropice prophetaverunt? >>.

<sup>585</sup> Cfr. 1 Cor. 15, 44.

<sup>586</sup> Cfr. Rom. 6, 6.

<sup>587</sup> Cfr. Lc. 15, 20.

est. Siquidem ad possessionem aeternae vitae ac beatitudinis conditus est ille, quem vos, o vicini eius et amici, in regionem mortis atque miseriae videtis nunc de paradiso expulsum, caelestes videlicet ordines alloquens, qui adhaerentes conditori suo<sup>588</sup> in beatitudine perpetua permanserunt, quorum tamen numerus in perditione hominis adeptus est. Videsne quanta divinum pathos contineat, dum sit brevissimum ex uno temporali adverbio, quod est “nunc”, et una causali coniunctione, quae est “ergo”, comparatum? Sed, veluti post hominis planctum eadem divina clementia ad se ipsam caelestesque virtutes consolandas conversa, reditum hominis in paradysum sub quadam dubitativa locutionis forma interrogativaque promittit. Ait enim: “Ne forte manum suam mittat et sumat de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum?” Tamquam diceret: Non adeo de interitu hominis dolendum lapsuque ipsius de paradiso lugendum. Non enim spes redeundi ab illo penitus ablata est. Forte ne mittat manum suam (hoc est suae bonae actionis in virtutibus studium extendat) quo possit de fructibus ligni vitae sumere (hoc est dei verbi spiritualibus donis) et comedat escam purae contemplationis, cuius virtute vivet in Aeternum, numquam ad egestatem temporalium rerum, quae omnino cum mundo peribunt, reversurus, totus in deum transiturus et unum in illo futurus? Et hoc sequentibus scripturae verbis clare datur intelligi. Ait enim: “Eiecitque Adam, et collocavit ante paradysum voluptatis cherubim et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitae”. Non arbitror te oblivioni dedisse quomodo in quarto libro, sanctorum patrum utriusque linguae peritorum de paradiso tractantium sententias sequentes, ad purum, ut nobis visum est, deduximus non aliud esse paradysum de quo homo expulsus est praeter ipsam humanam naturam ad imaginem dei creatam<sup>589</sup>. Ex cuius (imaginis videlicet) dignitate eadem ipsa natura, divinum praeceptum contempnens, corrui. Ac per hoc conficitur nihil aliud esse hominis emissionem vel eiectionem, nisi naturalis felicitatis<sup>590</sup>, ad quam possidendam factus est,

---

<sup>588</sup> Cfr. 1 Tess. 2, 2.

<sup>589</sup> Cfr. *Periphyseon* (1) IV, 815C- 817B. In questa sezione dell’opera Eriugena, rifacendosi all’esegesi compiuta da Ambrogio e da Origene sul significato allegorico dell’immagine del paradiso terrestre, afferma che esso esprime proprio la natura umana creata ad immagine e somiglianza di Dio e che la parola *Eden* significa la *voluptas*, cioè la gioia spirituale e divina in cui l’umanità viveva, prima che si lasciasse illudere dal piacere per le realtà fisiche (simboleggiato dall’immagine del serpente): << Sed paulo post ad explanationem paradisi perveniens [ scil. Ambrosius], non solum paradysum spiritualiter intelligi, verum etiam nihil aliud esse paradysum nisi ipsum hominem, manifestissime astruit [...]>>.

<sup>590</sup> La cacciata di Adamo dal paradiso interpretata come perdita della *naturalis felicitas* per la quale egli era stato creato spiega perché Eriugena abbia coniato l’espressione *paradysus voluptatis* inserendola nel testo biblico, come abbiamo precedentemente detto, in sostituzione del più noto *ad*

perditionem. Non enim homo naturam suam perdidit quae, quoniam ad imaginem et similitudinem dei facta est, necessario incorruptibilis est. Perdidit autem felicitatem quam adepturus esset, si oboediens deo esse non contempneret.

**ALUMNUS:** Non solum non oblivioni tradidi, verum etiam firmiter memoriae infixi.

**NUTRITOR:** Quid ergo ait: “Et collocavit ante paradisum voluptatis (hoc est ante humanae naturae spirituales delicias<sup>591</sup>) cherubim?” Quid vult hoc nomine significare? Utrum caelestem illam virtutem, quae in prima angelicorum ordinum ierarchia ponitur secunda- in ea enim seraphim, cherubim, thronos divina computat traditio- an ipsum solummodo nominis intellectum, an aliquid aliud altiori intelligentia hoc nomine vult suadere? Ac per hoc interpretatio nominis huius prius est manifestanda. Interpretatur itaque cherubim “multitudo scientiae” vel “fusio sapientiae”, ut sanctus Dionysius Ariopagita in libro *De caelesti ierarchia* scribit<sup>592</sup>. Cui etiam astipulatur Epiphanius in libro *De aebraicis nominibus*.<sup>593</sup> Dicit enim cherubim “cognitionem plenam” vel “cognitionem multo rum” interpretari. Sed si caelestem essentiam in hoc loco divina voluit significari scriptura, necessario cogemur fateri paradisum spiritualis naturae esse. Non enim ratio sinit nos credere spiritualem deoque proximam naturam, ac circa eum semper motam, ante localem terrenumque paradisum posse collocari, nisi forte dicamus non ipsum cherubim, sed unum de extremo ordine caelestium virtutum, qui proprie angelicus dicitur, ante paradisum locatum fuisse. Qui propterea cherubim appellatus est, quoniam ab ipso cherubim ante paradisum collocari iubetur. Quicquid enim ab inferioribus caelestium ordinibus in rerum natura perficitur ad superiores refertur, quoniam inferiores nil agunt praeter quod a superioribus agere praecipiuntur. Eadem quippe ratione seraphim scribitur Esaiam purgasse prophetam, cum non ipse seraphim, ut sanctus Dionysius

---

*orientem paradisum Eden:* l'autore vuole, infatti, invitare il lettore a riflettere che la vera gioia per l'umanità non consiste nel godimento illusorio e transitorio di una realtà fisica e materiale, bensì nel possesso e nella esplicazione del potenziale divino e intellegibile che l'uomo, prima di peccare, possedeva allorché viveva come creatura puramente angelica e spirituale. Questo e non altro era e dovrà ritornare ad essere il suo vero “paradiso”, la sua autentica gioia, la sua eterna beatitudine.

<sup>591</sup> Le *deliciae spirituales*, per Eriugena, consistono nel piacere che l'anima umana prova allorché essa vive nell'esercizio delle virtù, della sapienza e della ragione spirituale, le quali la rendono sempre più simile a Dio: cfr. *Periphyseon* (1) IV, 799 A- B.

<sup>592</sup> Le espressioni *multitudo scientiae* e *fusio sapientiae* traducono alla lettera le parole *πληθος γνώσεως* e *χύσις σοφίας* adoperate da Dionigi l'Areopagita: cfr. *De caelesti hierarchia*, VII, 1, PG III, 205 B.

<sup>593</sup> In realtà Eriugena si riferisce al *Liber interpretationis hebraicorum nominum* dello Pseudo-Girolamo: cfr. CCSL 72, 63, 74, 80, 103.

Ariopagita exponit, per se ipsum purgavit prophetam, sed per unum angelorum extremi ordinis caelestium essentiarum, qui propterea seraphim appellatione meruit vocari, quoniam sicut ei iusserat seraphim purgavit prophetam, et quod ipsa purgatio non ad purgatorem refertur sed ad eum qui iussit prophetam purgari<sup>594</sup>. Quod si hoc dixerit, nonne eadem difficultas remanebit? Non enim verisimile est angelicam substantiam, quamvis in ordine caelestium virtutum extremam, in aliquo terreno loco posse collocari. Si vero solum nominis intellectum, nullam vero caelestem substantiam in hoc loco accipiamus, possumus dicere deum ante paradisum voluptatis (hoc est ante conspectum rationabilis humane naturae), quamvis de paradiso expulsae (hoc est ex dignitate primae suae conditionis remotae) cherubim collocasse, multitudinem videlicet scientiae aut fusionem sapientiae, qua se ipsam recognosceret inque pristinam felicitatem, quam peccando deseruerat, actione et scientia purgata sapientiaeque studiis esercitata vellet et posset redire. Ubi datur intelligi plus divinae misericordiae quam vindictae in expulsionem hominis de paradiso fuisse. Non enim conditor voluit imaginem suam omnino damnare, voluit autem eam renovare multitudineque scientiae exercitare, fusionem item sapientiae rigare et illuminare, dignamque efficere iterum lignum vitae, a quo remota est, adire eoque frui, ne interiret sed viveret in aeternum. Sed si quis altius velit conspicere, cherubim vocabulo ipsum dei verbum significari non incongrue intelliget. Dei nanque verbum, “in quo sunt thesauri scientiae sapientiaeque absconditi”<sup>595</sup>, semper sine ulla intermissione humanae naturae obtutibus praesto est, eamque admonet et purgat et illuminat, donec ad perfectionem suam intemeratam reducat. Et quid mirum si dei sapientia cherubim vocabulo significetur, cum et angelus magni consilii<sup>596</sup> et virtus dicatur- audi Apostolum de patre deo loquentem: “Invisibilia enim eius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus similiter et potestas”<sup>597</sup>- et ut breviter dicam, omnium caelestium essentiarum appellationibus quadam mirabili metaphora in divinis scripturis soleat intimari? Flammeum quoque gladium eadem ratione ipsum dei verbum significare non inconvenienter accipimus: Urit nanque et dividit. Urit quidem nostra delicta, est enim deus ignis consumens purgansque

<sup>594</sup> Cfr. DIONYSIUS ARIOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, XIII, 1-2, PG III, 300 B- C.

<sup>595</sup> Col. II, 3.

<sup>596</sup> Tale espressione ricorre in Is. 9,6 secondo la versione dei Settanta e le antiche versioni latine: cfr. *Septuaginta*: << τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μεγάλης βουλῆς ἀγγέλως.>>.

<sup>597</sup> Rom. I, 20.

irrationabiles nostrae naturae sordes; eamque dividit atque discernit ab his quae ei merito praevaricationis supervenerant eamque decolorant<sup>598</sup> atque deformant dissimilemque conditori suo efficiunt. Gladius iste, verbum videlicet patris, unigenitus filius, virtus et sapientia non immerito et creditur et intelligitur versatilis, quia dum sit natura immutabilis, movetur tamen ineffabili sua clementia et misericordia erga salutem humanae naturae. Semper itaque talis cherubim flammeusque gladius versatilis ante oculos animae nostrae (rationis dico et intellectus) collocatur. Quid ita? “Ad custodiendam viam ligni vitae”, hoc est, ne viam ligni vitae oblivioni tradamus, sed semper memoriam ipsius ligni viaeque, qua itur ad illud, ante oculos cordis nostri indesinenter habeamus. Et ne mireris me singulariter cherubim protulisse, cum beatus Ieronimus et pluralis numeri et masculini generis talia nomina in “im” desinentia apud aebreos pronuntiarit<sup>599</sup>. Secutus nanque sum Dionysium Ariopagitam singulariter seraphim et cherubim nominantem, praesertim cum et aebreorum et graecorum usus sit singularia et pluralia pro se invicem ponere<sup>600</sup>. Sed quae est illa via quae ducit ad lignum vitae, et quid est illud lignum ad quod ducit? Nonne idem ipse filius dei, qui de se ipso loquitur: “Ego sum via, veritas et vita?”<sup>601</sup> Quod autem ipse sit lignum vitae, multis divinae scripturae locis comperitur apertissime, ita ut nullo indigeat testimonio. Multipliciter itaque in hoc loco sanctae scripturae dei verbi symbolica nomina exaggerata sunt. Nam et cherubim et flammeus gladius versatilis et via et lignum vitae appellatur, ut per hoc intelligamus quod ipsum verbum nunquam nostri cordis obtutibus recedat, et quod semper ad illuminandos nos praesentissimum sit et beatitudinis, quam praevaricando perdidimus, nusquam nunquam memoriam perdere sinit, ad eandem semper redire nos volens et, donec id fiat, condolendo suspirans perque scientiae et actionis perfectos gradus iter quod illuc ducit carpentes nos instigans. “Ignem”, inquit, “veni mittere in terram, et quid volo nisi ut accendatur?”<sup>602</sup> Sed priusquam de ipso reditu nostrae naturae tractemus, quaedam ex sensibilibus probatissima argumenta, quibus docemur incunctanter credere ipsum futurum esse, sumenda existimo, si tibi videtur.

---

<sup>598</sup> Le espressioni *decolorant*, *decolorata est*, *decolorare* ricorrono spesso nel quinto libro del *Periphyseon*: cfr. 871 D; 873 A; 915 D. Esse esprimono la condizione di “oscuramento” e di “annerimento” dell’anima umana caduta nel peccato e si ispirano al noto versetto I, 5 del *Cantico dei Cantici*: << Nolite me considerare quod fusca sim, quia decoloravit me sol.>>.

<sup>599</sup> Cfr. HIERONYMUS, *Commentarii in Esaiam*, I, 1-2, CCSL 73, 7, 18-20.

<sup>600</sup> DIONYSIUS ARIOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, XIII, 1, PG III, 300 B.

<sup>601</sup> Ioh. 14, 6.

<sup>602</sup> Luc. 12, 49.



**ALUMNUS:** Videtur plane. Ex sensibilibus quippe naturalibus argumentis ad puram spiritualium rerum cognitionem verae ratiocinationis progressio potest pervenire.

**NUTRITOR:** Considera itaque utrum isti locales temporalesque huius mundi visibiles partium recursus vacant quodam mysterio<sup>603</sup> necne.

**ALUMNUS:** Vacare eos mysterio non facile dixerim. Nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet. Sed ipsorum recursuum, ex quibus argumenta vis sumere, quosdam breviter velim commemorare.

**NUTRITOR:** Omnibus, ut aestimo, naturam rerum considerantibus et animi conceptione corporalis sensus iudicio luce clarius patefactum est caelestem astrigeramque spheram semper volubilem ad eundem locorum situm in viginti quattuor horarum spatio redire; solem similiter ad idem punctum aequinoctialis diametri peracto quadriennio eodem temporis momento, in ortu dico, pervenire; lunam quoque ad eundem locum signiferi, quo accensa est, paulo plus quam viginti septem dierum et octo horarum intervallo recurrere. De reditu autem aliarum planetarum, quia omnibus astrologiae peritis notissimum est, supervacuum videbitur dicere. Sufficit enim duorum maximorum mundi luminarium naturales leges et revolutiones ad ea quae conamur asserere suadenda posuisse. Luna siquidem ad principia cursus sui VIII° et X° anno peracto, sol vero XX° et VIII° finito revocatur. Qui duo numeri, in invicem multiplicati, in DXXXII annos concrescunt. Quibus peractis, ad eosdem locorum signiferi et temporum magni anni numeros et situs omnemque sui cursus armoniam praedicta duo luminaria, totam paschalis cursus rationem peragentia, redire perhibentur<sup>604</sup>. Quid aer? Nonne ad easdem qualitates frigoris seu caloris seu temperantiae diffinitis revocatur temporibus? Quid dicam de oceano? Nonne per omnia lunarum cursum sequitur certaue spatia suae recursionis observat? Sive cotidianos aestus sive recessus sive malinas sive ledones peragat, varios semper

---

<sup>603</sup> Il termine *mysterium* esprime per Scoto Eriugena una verità di natura spirituale e divina che Dio ha manifestato simbolicamente attraverso una realtà di natura sensibile, mentre per mezzo dei *symbola*, cioè verità profetiche e di valore escatologico espresse tramite le parabole e le allegorie bibliche, Egli ha direttamente comunicato all'umanità quanto realizzerà per essa alla fine dei tempi e nel mondo ultraterreno. Nella traduzione da me realizzata il termine *mysterium* è reso con "significato spirituale".

<sup>604</sup> Per l'esposizione di tali teorie astronomiche relative al corso del sole e della luna Eriugena è debitore di Beda: cfr. BEDA, *De temporum ratione*, 36-39, PL 90, 469 A- 470 B.

naturae certosque recursus non praetermittit<sup>605</sup>. Quid de nereis<sup>606</sup> terrenisque animantibus, surculis, herbis? Num similiter sua tempora observant, quibus in foetus, flores, folia, fructus erumpant? Ac simpliciter dicendum: Nulla corporea creatura est vitali motu vegetata, quae non ad principium motus sui revertatur. Finis enim totius motus est principium sui. Non enim alio fine terminatur, nisi suo principio, a quo incipit moveri, et ad quod redire semper appetit, ut in eo desinat atque quiescat. Et non solum de partibus sensibilis mundi, verum etiam de ipso toto id ipsum intelligendum est. Finis enim ipsius principium suum est, quod appetit, et quo reperto cessabit, non ut substantia ipsius pereat, sed ut in suas rationes, ex quibus profectus est, revertatur. “Praeterit enim” ait Apostolus, “figura huius mundi”<sup>607</sup>. Quam apostolicam sententiam sanctus pater Augustinus breviter exposuit dicens: “Figura igitur, non natura”<sup>608</sup>, naturam pro essentia, ut aestimo, mutans usu frequentissimo graecae latinaeve elocutionis. Nam graeci ΦΥΣΙΝ pro ΟΥΣΙΑ, et ΟΥΣΙΑΝ pro ΦΥΣΕΙ saepissime commutant. Horum siquidem nominum proprietas est ΟΥΣΙΑΝ (id est essentiam) de eo quod nec corrumpi nec augeri nec minui in omni creatura sive visibili sive intelligibili potest praedicari, ΦΥΣΙΝ vero (hoc est naturam) de generatione essentiae per loca et tempora in aliqua materia, quae et corrumpi et augeri et minui potest diversisque accidentibus affici. ΟΥΣΙΑ nanque ex verbo ΕΙΜΙ derivatur, quod est “sum”, cuius participium masculinum ΩΝ, femininum ΟΥΣΑ, inde ΟΥΣΙΑ. ΦΥΣΙΣ autem ex verbo ΦΥΟΜΑΙ, id est “nascor” vel “plantor”, vel “generor”. Omnis itaque creatura, quantum in suis rationibus subsistit, ΟΥΣΙΑ est, in quantum vero in aliqua materia procreatur ΦΥΣΙΣ est. Veruntamen, ut diximus, sicut apud graecos ΟΥΣΙΑ pro ΦΥΣΕΙ et ΦΥΣΙΣ pro ΟΥΣΙΑ, ita apud latinos essentia pro natura et natura pro essentia indifferenter constituitur, salva tamen singularum significationum proprietate. Essentiam itaque sensibilibus rerum, qua praefatus pater naturae significavit appellatione, perpetualiter permansuram esse vera ratio fiducialiter astruit, quoniam in divina sapientia incommutabiliter ultra omnia loca et tempora omnemque mutabilitatem facta est. Naturam vero per loca et tempora generatam caeterisque accidentibus ambitam intervallo a conditore

<sup>605</sup> Per l’uso e l’origine di tali termini:cfr. BEDA, *De temporum ratione*, 29, PL 90, 422 C- 426 D; *De natura rerum liber*, 39, PL 90, 258 A- 260 A.

<sup>606</sup> Il termine *nerea* è impiegato da Scoto Eriugena per designare le creature marine: cfr. *Annotationes in Marcianum* ed. C. E. Lutz, 196: << Nerea sunt animalia marina>>.

<sup>607</sup> 1 Cor. 7, 31.

<sup>608</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XX, 14, PL 41, 679.

omnium praedefinito perituram nemo sapientiae studiis instructus potest ambigere. His igitur et huiusmodi sensibilis mundi et universaliter et particulariter motibus, recursionibus certissimisque a principio motuum restitutionibus ad id ipsum principium- dum enim motus rerum ab eo incipit, principium, dum vero in ipsum desinit, finis solet appellari; nam apud graecos principium ΤΕΛΟΣ (id est finis) appellatur, indiscrete quidem dicentes principium et finem ΤΕΛΟΣ- quid aliud nobis mystice intimatur, nisi reditus nostrae naturae ad principium suum, a quo facta est, et in quo et per quod movetur, et ad quod redire semper tendit? Generaliter in omnibus hominibus, sive perfecti sint sive imperfecti, sive puri sive contaminati, sive veritatem cognoscentes in Christo renovati sive in tenebris ignorantiae in veteri homine detenti, unus atque idem naturalis appetitus est essendi et bene essendi et perpetualiter essendi et, ut sanctus Augustinus breviter comprehendit<sup>609</sup>, beate vivendi miseriamque fugiendi. Motus nanque iste feliciter vivendi et subsistendi ab eo qui semper et bene est omnibus inest. Et si omnis motus naturalis necessario non desinit neque quiescit donec perveniat ad finem quem petit, quid potest humanae naturae necessarium motum prohibere, compescere, sistere ne ad id quod naturaliter appetit valeat pervenire? Nulla enim creatura est quae velit vel appetat nihil esse; fugit autem ne ei contingat non esse, praesertim dum omne, quod ab eo qui vivere est et super esse est factum est, ad nihilum redire difficile est.

Si vero aliqua occasione natura deo similis a principio sui per dissimilitudinem remota fuerit, semper ad suum principium redire contendit, ut similitudinem quam corruerat recipiat. Si enim ignis iste sensibilis, in aliqua materia ardens flammarumque suarum comas erigens, semper in altum tendit nulloque suae flagrantiae motu ima petit, qua ratione ignis ille intelligibilis substantiae ad imaginem dei creatae credibile sit in imis mortis atque miseriae posse semper detineri, ut in sublimia vitae beatitudinisque naturali appetitu et conditoris gratia adiuta non valeat erigi?<sup>610</sup>

---

<sup>609</sup> Cfr. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, XIX, 14, PL 37, 1555.

<sup>610</sup> Con l'esempio della fiamma che tende naturalmente a muoversi verso l'alto Eriugena riprende, citandolo liberamente, un noto tema del pensiero fisico di matrice aristotelica: quello cioè inerente alla teoria dei "luoghi naturali" che conobbe una vasta fortuna in tutto il pensiero medievale. Tale teoria fu ripresa e rielaborata in ambito patristico e divenne una "prova" per dimostrare l'origine del movimento di tutte le creature (uomo compreso) che tendono naturalmente a ritornare e a muoversi verso il loro principio naturale che è Dio: cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, III, 109-114, PG 91, 1073 B C.

Hoc autem dicimus, non quod natura in omnibus aequaliter futura sit beata, sed quod in omnibus morte et miseria futura sit libera. Esse enim et vivere et aeternaliter esse commune erit omnibus, et bonis et malis; bene autem et beate esse solis actione et scientia perfectis proprium et speciale erit<sup>611</sup>. Aut quomodo verisimile potest approbari ut piissimus rationabilis naturae conditor rationabilem ipsius motum ne eum attingat prohibeat? Nec solum ad haec cogitanda, credenda, intelligenda (hoc est quod omnia ad principium motus et causas principales, naturali lege cogente, redeunt) exempla rerum sensibilibum attrahunt, verum etiam quae solo mentis contuitu considerantur, ut sunt disciplinae quas philosophi liberales vocant. Ex quibus pauca ad id quod suadere volumus introducere necessarium video, si tibi morosum non sit atque superfluum.

**ALUMNUS:** Neque mihi morosum neque superfluum videtur, sed valde utile et commodum, ut quomodo ex motibus rerum sensibilibum quaedam exempla de *reditu* naturae assumpta sunt, ita etiam ex intelligibilium contemplationibus quae sola mentis conceptione percipiuntur ad eundem *reditum* suadendum introducantur, praesertim cum maioris virtutis sint ad faciendam rei dubiae fidem argumenta quae ex inconcussis verarum artium regulis quam quae ex corporalium sensuum coniecturis comparantur, licet et illa sine rationis et intelligentiae ductu nec inveniri nec approbari possint. Rerum nanque sensibilibum veram cognitionem solo corporeo sensu impossibile est inveniri.

**NUTRITOR:** Quid tibi videtur? Nonne ars illa, quae a graecis dicitur dialectica et diffinitur bene disputandi scientia, primo omnium circa ΟΥΣΙΑΝ veluti circa proprium sui principium versatur, ex qua omnis divisio et multiplicatio eorum de quibus ars ipsa disputat inchoat, per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens, et iterum complicationis regulis per eosdem gradus per quos degreditur donec ad ipsam ΟΥΣΙΑΝ ex qua egressa

---

<sup>611</sup> Con queste poche parole Eriugena anticipa quanto egli stesso argomenterà alla fine del libro, allorché dimostrerà che esistono due differenti modi per concepire il *reditus* dell'umanità a Dio: il primo è da lui chiamato *reditus generalis* o *communis* e riguarda l'umanità tutta (peccatori e buoni compresi) in quanto essa sarà restaurata nella sua originaria essenza spirituale (l'ουσία di cui ha appena parlato) obbedendo così alla logica del ritorno di tutte le cose al loro principio divino chiamata anche apocatastasi; il secondo modo di concepire il ritorno umano a Dio è chiamato *reditus specialis*. Esso è proprio di coloro i quali si sono resi "perfetti" e "spirituali" per mezzo delle virtù e della contemplazione delle realtà divine: ad essi sarà concesso di contemplare il volto di Dio e di partecipare al banchetto delle mistiche nozze con il Cristo: cfr. *Periphyseon* (3) V, 1011 s.

est perveniat, non desinit redire, in eamque semper appetit quiescere, et circa eam vel solum vel maxime intelligibili motu convolvi?<sup>612</sup>

Quid de arithmetica dicendum? Nunquid et ipsa a monade incipiens perque diversas numerorum species descendens iterum facta resolutione ad eandem monada redit, ultra quam ascendere nescit? Nec immerito, cum omnes numeri numerorumque species ab ea incipiant, et in eam desinant, et in ea vi et potestate subsistant, quemadmodum omnia genera omnesque species rerum continentur in ΟΥΣΙΑ atque salvantur<sup>613</sup>.

Non aliter in geometria sentiendum, quae eadem ratione a principio sui (quod graeci ΣΗΜΕΙΟΝ, latini signum vocant) incipiens, per plana solidaque scemata, superficies et latera, angulos quoque componens, longitudinis et latitudinis profunditatis etiam spatia perficit. Quibus omnibus resolutis, ad proprium sui principium, quod est signum, in quo tota virtus artis consistit, regreditur.<sup>614</sup>

Quid de musica? Nonne et ipsa a principio sui incipit, quod vocant tonum, et circa symphonias sive simplices sive compositas movetur? Quas denuo resolvens, tonum (sui videlicet principium) repetit, quoniam in ipso ipsa tota vi et potestate subsistit.

Quis autem astrologiam ignorat, cuius maxima vis est motus siderum per loca et per tempora considerare, ab atomo cursum suum incipere inque ipsum, resolutis temporum spatiis, suum recursum terminare? Videsne itaque quomodo praedictae

---

<sup>612</sup> Scoto Eriugena sottolinea più volte nel corso dell'opera l'importanza della dialettica come disciplina utile all'intelletto umano per ricondurre sul piano del pensiero le molteplici divisioni degli enti all'unità originaria di Dio, in quanto causa creatrice e prima natura da cui tutto deriva. L'importanza della dialettica risiede, in particolare, nella sua essenza di *reditiva collectio*, cioè di mezzo attraverso il quale l'intelletto umano è in grado di realizzare e di prefigurarsi il ritorno della creazione al proprio creatore: cfr. *Periphyseon* (1) II, 526 C. Per Scoto Eriugena, infatti, la contemplazione escatologica di Dio *omnia in omnibus* comincia a partire dalla vita terrena e proprio attraverso l'ausilio della dialettica che abitua l'uomo a riportare il molteplice all'Uno, a risolvere il finito nell'infinito, il creato nell'increato, ciò che è mutevole e naturale in ciò che è immutabile ed essenziale.

<sup>613</sup> La similitudine o meglio il parallelismo tra unità divina e Monade, tra molteplicità degli enti e infinità dei numeri dall'uno derivati è antica e affonda le sue radici nel pitagorismo. Eriugena ama spesso elaborare similitudini oppure creare delle vere e proprie simbologie numeriche, a volte ispirandosi al pensiero di Massimo il Confessore o di Agostino: cfr. BEIERWALTES, *Eriugena*, 182-196; *Periphyseon*, III, 655-656, 699 B; V, 991B- 992 A. Ma il suo modello di riferimento principale per la simbologia aritmetica è senza alcun dubbio Macrobio: cfr. *Commentarius in Somnium Scipionis*, I, 6-7: << Unum autem quod Monas, id est unitas, dicitur, et mas idem et femina est, par idem atque impar, ipse non numerus sed fons et origo numerorum. Haec Monas initium finisque omnium neque ipsa principii aut finis sciens, ad summum refertur deum eiusque intellectum a sequentium numero rerum et potestatum sequestrat, nec in inferiore post deum gradu frustra eam desideraveris. Haec illa est mens ex summo enata deo, quae, vices temporum nesciens, in uno semper quod adest consistit aevo, cumque, utpote una, non sit ipsa numerabilis, innumeris tamen generum species et de se creat et intra se continet. Inde quoque aciem paululum cogitationis inclinans, hanc monadem reperies ad animam referri. >> .

<sup>614</sup> Cfr. MARTIANUS CAPELLA, *De Nuptiis*, VI, 708.

rationabilis animi conceptiones principia sua repetunt, in quibus finem motus sui constituunt?<sup>615</sup> Principium quippe et finis in his omnibus, ut praedictum est, id ipsum est.

**ALUMNUS:** Plane video, et modus iste argumentationis, qui ex intelligibilibus sumitur, ad rem de qua nunc agimus credibilem faciendam multum valeat, ut arbitror. Agitur autem de reditu naturae. Veruntamen cum ex liberalibus disciplinis praefatas attraxeris argumentationes, cur grammaticam et rethoricam praetermiseris non satis video.

**NUTRITOR:** Non unam ob causam praetermissas esse cognosce. Primum quidem quia ipsae duae artes veluti quaedam membra dialecticae a multis philosophis non incongrue existimantur. Deinde brevitatis occasione. Postremo, quod non de rerum natura tractare videntur, sed vel de regulis humanae vocis, quam non secundum naturam sed secundum consuetudinem loquentium subsistere Aristoteles cum suis sectatoribus approbat, vel de causis atque personis specialibus, quod longe a natura rerum distat<sup>616</sup>. Nam cum rethorica de communibus locis qui ad naturam rerum pertinent tractare nititur, non suas, dialecticae arripit partes. Hoc autem dico, non quod omnino grammatica et rethorica suis veluti principiis caruerint, cum una ex littera, altera ex ypothesi (hoc est finita quaestione) incipiant et in easdem resolvantur (bene scribendi quidem scientia in litteram, bene dicendi vero peritia in ypothesin), sed quod validioris vigoris sint ad probandas vel negandas quaestiones, quae de rerum incertarum inquisitionibus fiunt, argumenta ex natura rerum sumpta, quam ex humanis inventionibus excogitata. Humanis siquidem argumentationibus et bene scribendi et bene dicendi ars et facta et reperta est.

**ALUMNUS:** Cur itaque in numero liberalium disciplinarum computantur, si secundum naturam non sunt, sed secundum humana machinamenta?

**NUTRITOR:** Non aliam ob causam video, praeter quod matri artium, quae est dialectica, semper adhaerent. Sunt enim veluti quaedam ipsius brachia rivulive ex ea manantes, vel certe instrumenta, quibus suas intelligibiles inventiones humanis usibus manifestat.

**ALUMNUS:** Huic responsioni non usquequaque contradixerim, veri nanque similis est. Potest enim rationabilis anima intra semet ipsam de liberalibus

---

<sup>615</sup> Cfr. MARTIANUS CAPELLA, *De Nuptiis*, IX, 971.

<sup>616</sup> Per tale argomentazione Eriugena è in realtà debitore di Alcuino, non di Aristotele: cfr. ALCUINUS, *De Grammatica*, PL 101, 857 D.

disciplinis tractare absque vocis articulatae disertaeque orationis strepitu<sup>617</sup>. Sed quod instat et ad praesentem actionem attinet videndum est.

**NUTRITOR:** Quid istuc?

**ALUMNUS:** Quid nisi ut auctoritate approbes principium naturalium motuum finemque id ipsum esse et in nullo distare?

**NUTRITOR:** Si hoc quaeris, audi beatum Maximum in XVIII capitulo *De ambiguis* loquentem. “Omne quod secundum naturam movetur, per causam omnino movetur. Et omne quod per causam movetur, per causam omnino et est. Omne autem quod per causam est et per causam movetur principium quidem habet omnino essendi ipsam, per quam est et ex qua ad esse inchoatum est, causam; finem vero movendi eandem, per quam movetur et ad quam adducitur, causam. Omne autem quod per causam et est et movetur, et genitum prorsus. Si autem moti finis est ipsa per quam movetur causa, eadem prorsus est ei per quam factum est et causa. Una igitur omnis utcunque existentis et moti secundum naturam ut principium et finis causa, per quam et est et movetur omne quod est et movetur. Activa nanque subsistens potentia et facit facta divinitus ut principium et praemittit, et attrahit mota provide ut finis et finit. Si autem omne quod movetur est et factum, per causam est et movetur et factum est, omne quod non per causam est, neque factum est, neque profecto mobile. Non enim movetur quod per omnia in omnibus essendi causam non habet. Si autem quod caret causa omnino etiam immobile, immobile igitur divinum; essendi quippe nullam habet causam, et omnium quae sunt subsistit causa”<sup>618</sup>. Animadvertite quomodo causam omnium rerum et finem id ipsum esse evidentissime disputat.

**ALUMNUS:** Animadverto, sed quid ad praesentem quaestionem pertineat non intelligo. Non enim de deo qui est principium et finis omnium (“quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso et ad ipsum sunt omnia”)<sup>619</sup> videris discutere, sed de principiis sensibilibus rerum temporalibus, sive per generationis sive per localitatis motum, deque contemplativis intelligibilium inchoamentis, quae animo

---

<sup>617</sup> Tale affermazione dell'*alumnus* riflette il carattere platonico della concezione del sapere umano di Scoto Eriugena: infatti già a partire dagli anni del suo insegnamento alla *schola palatina* egli elabora una propria teoria sull'origine e sulla natura della conoscenza umana, secondo la quale le *artes liberales* sono innate nell'anima di ogni essere umano (indipendentemente dalle sue condizioni fisiche, intellettive, sociali e caratteriali) sin dalla sua nascita terrena; esse vanno semplicemente “scoperte” e “espresse” per mezzo dell'istruzione e della cultura. Essendo perciò innate nell'anima, l'uomo può, secondo Eriugena, fare anche a meno di trattare delle varie conoscenze mediante l'uso della voce e delle parole: cfr. *Annotationes in Marcianum*, 17, 12.

<sup>618</sup> In realtà il capitolo cui Eriugena fa riferimento è il XIX: cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, XIX, 3-21, PG 91, 1257 C- 1260 A.

<sup>619</sup> Rom. II, 36.

percipimus. Ac per hoc quorum istac quae a te dicta sunt de deo exempla tendant, non dum mihi clare patescit.

**NUTRITOR:** Miror cur tantae tarditatis sis, ut quorsum talia tendunt non clare perspicias. Num omnia argumenta, quae ex natura sensibilibum et intelligibilium introduximus, ad hoc respiciunt, ut quemadmodum unumquodque ad suum principium, sive sensibile sive intelligibile, naturaliter cogitur redire, ita etiam humanam naturam ad suum principium (quod nihil aliud est praeter dei verbum, in quo facta est et incommutabiliter subsistit et vivit) reversuram esse incunctanter credamus certissimisque rerum argumentationibus roborati intelligamus? Si enim omnium rerum quae sunt et quae non sunt (earum dico quae corporeis sensibus animique contemplationibus succumbunt, earumque quae et corporales sensus mentisque contuitum prae nimia suae subsistentiae et subtilitate et altitudine fugiunt) deus principium est, et ipsum appetunt, et appetitus earum nulla ratione ne illuc perveniat prohibetur, quid mirum si de humana natura, quae specialiter ad imaginem et similitudinem unius et communis omnium principii facta est, et credatur et intelligatur quod illuc reversura sit unde profecta est? Praesertim cum non ita inde profecta sit ut omnino principium sui deseruerit- “In ipso enim”, ut ait Apostolus, “vivimus et movemur et sumus”<sup>620</sup>- sed quod quadam dissimilitudine propter peccatum decolorata est, dicitur recessisse. Similitudo nanque fecit proximam, dissimilitudo longinquam. Non enim gressibus corporis, sed affectibus mentis elongatur a deo aut ei appropinquatur. Localibus intervallis solari luce non receditur, sed vel oculorum privatione vel coniunctione vel lucis ipsius occasu. Sanitas non loco deseritur, sed dolore. Similiter vita, beatitudo, sapientia omnesque virtutes non aliter relinquuntur nisi suis privationibus, morte scilicet, miseria, stultitia vitiisque. Et sicut cutis humani corporis leprae contagiose deformitateque percutitur, sic humana natura superba inoboedientia infecta et corrupta est, deformisque et conditori suo dissimilis facta. De qua lepra cum divinae gratiae medicina liberata fuerit, in pristinam revocabitur formositatem. Magisque dicendum quod ipsa natura, quae ad imaginem dei facta est, pulchritudinis vigorem integritatemque essentiae nequaquam perdidit neque perdere potest- divina siquidem forma semper incommutabilis permanet- capax tamen corruptibilium poena peccati facta est. Quod ex verbis beati Gregorii Nysei possumus approbare. Ait enim in capitulo XX et VII *De imagine*, tractans de

---

<sup>620</sup> Act. 17, 28.



resurrectione: “Non est incredibile ex comunione (quattuor generalium elementorum mundi) ad proprium (statum naturae) resolutionem (hoc est reditum) resurgentium corporum fieri. Non enim per omnia quod nostrum est in fluxu et trasmutatione est. Si enim esset, reprehensibile universaliter fieret quod nullum statum ex natura habet. Sed iuxta subtiliorem rationem, eorum quae in nobis sunt quaedam quidem stent, quaedam vero ex mutabilitate proveniunt. Mutatur enim per argumentum et diminutionem corpus, veluti vestimenta quaedam, consequentes aetates indutum. Stat vero per omnem conversionem intrasmutabilis in se ipsa forma, insitis sibi semel ex natura signis non desistens, sed in omnibus secundum corpus trasmutationibus cum suis notis ingenitis apparet; subtrahetur autem per dei verbum ipsa quae ex passione est mutatio, quae formae superaccidit. Nam veluti facies quaedam aliena, ipsa per infirmitatem deformitas formam deprehendit. Qua (deformitate) per verbum dei circumablata, sicut in Neman Syro seu in illis leprosis qui in evangelio narrantur, iterum occultata sub passione species per sanitatem in suis notionibus relucebit. Igitur in deformitate animae non fluxile per mutabilitatem et trasmutabile est, sed quod permanet similiterque in nostra concretionem habet, hoc insitum est”<sup>621</sup>.

Animadvertite quam clare, quam aperte praefatus Nyseus astruit quod non solum forma animae ad imaginem dei facta, verum etiam naturalis forma corporis, quae imaginem animae imitatur, semper incorruptibilis et incommutabilis permaneat. Quicquid vero naturali corpori ex concretionibus elementorum, et animae ex sordibus irrationabilium motuum superadditum est, in fluxu et corruptione semper est. Et hoc, ut ait ipse, sub figura Neman Syri<sup>622</sup> et illorum decem quos evangelium purgatos a domino fuisse narrat pulchre insinuatur<sup>623</sup>. Ille nanque Syrus ipsique decem humanam effigiem non perdiderunt, sed solummodo tumore et turpitudine leprae percussi et cooperti sunt, ut per hoc intelligamus naturam nostram non esse perditam vel mutatam, sed vitiorum deformitate decoloratam. Et vide quantum incunctanter ipse Syrus humanae naturae gesserit figuram. Neman quippe “decorus” interpretatur, Syria vero “caelestium contemplatio”<sup>624</sup>. Nunquid et sic humana natura fieret, si non superbiret? Decora enim et ad caelestium

<sup>621</sup> GREGORIUS NYSSENUS, *De imagine*, 27, PG 44, 225 C- 228 B.

<sup>622</sup> Cfr. IV Reg. 5, 10-14.

<sup>623</sup> Cfr. Luc. 17, 11-19.

<sup>624</sup> Per tutte le paretimologie di origine ebraica espote in questo brano Eriugena è debitore di Girolamo: cfr. HIERONYMUS, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCSL 67, 72, 83, 111, 117, 140.

contemplationem condita est, sed prevaricationis causa lepra est percussa. At descendens in Iudeam Neman rediensque iterum in Syriam, iubente propheta Eliseo, in Iordane flumine lepram deposuit, cutisque corporis ipsius renovata est<sup>625</sup>. Num et nostra natura, dum languorem suum turpitudinemque suorum vitiorum recognoverit, in confessionem miseriae suae descendet, inque se ipsam reversura purgabitur? Et quis eam purgabit? Eliseus, dei videlicet salvator, vel dei salus. Nonne noster Eliseus est dei verbum, dominus noster Iesus Christus, qui est dei salvator et dei salus? In redeundo in Syriam, nostram salvabit naturam, hoc est, dum ad pristinum statum (in contemplationem videlicet intelligibilium virtutum) reverti nos iusserit. Et ubi purgabit? In Iordane, cuius interpretatio est “descensus domini” vel “descensus iudicii” vel “potentia” vel “terra extrema” vel “ascensio eorum”. Et quando credimus et speramus salutem et reditum nostrae naturae in Syriam caelestis contemplationis, nisi quando descendet dominus in gloria sua? Descendet ad iudicium vivorum et mortuorum et suam potentiam manifestaturus in “terra extrema”, hoc est in fine mundi, quando caelum et terra transibunt; in “ascensione eorum”, hoc est in exaltatione sanctorum in aeternam beatitudinem, vel certe in communi omnium resurrectione. Siquidem resurrectio communis omnium ascensio est ex morte in vitam, ex animali corpore et corruptibili in spirituale et incorruptibile. Tota autem lepra humanae naturae et corruptio exaggerabitur et convertetur in Giezi. Giezi interpretatur “videns vallem” vel “discissio a visione”, typice diabolum significans, qui dum sit nequam salvatoris nostri servus, sine cuius iussionibus aut permissionibus malitiae suae machinamenta non sinitur peragere, semper in profundum perditionis aeternaeque mortis non desinit prospicere, et ex veritatis contemplatione merito suae superbiae divisus descendere. Lepra itaque nostra, quae livore ipsius invidiae imaginem dei contaminaverat, in ipsum redigetur, quia dolore salutis et restorationis nostrae superfusus poena eius cumulabitur. Quid dicam de decem leprosis? Num et ipsi eiusdem nostrae naturae charactera gessere, quae a suo redemptore redempta est, et cotidie in singulis redimitur, et in consummatione mundi universaliter in omnibus et redimetur et liberabitur? Humana quippe natura denaria quantitate solet significari. Anima nanque et corpore constare dubium non est. Corpus autem quinario numero pollet, quattuor videlicet elementis corporalibus et forma, quae illa componit elementa et formificat. Anima quoque quinario numero non

---

<sup>625</sup> Cfr. IV Reg. 5, 14.

dissonat. Subsistit nanque intellectu et ratione et duplici sensu, interiori profecto et exteriori, vitalique motu quo corpus administratur. Denariam hominis quantitatem habes, ut opinor, quae conditoris et redemptoris sui gratia de omni superaddita sibi miseria veluti de quadam lepra liberabitur, et in unum redigetur, ut non denaria quantitas, sed solus intellectus simplicis veritatis pura contemplatione unitus remaneat. Quod significari arbitror per ipsum leprosum qui solus ad dominum reversus est, gloriam deo de sua mundatione referens, ac veluti alienigena de longinquitate dissimilitudinis rediens, liberatori et purgatori suo adhaeserat; caeteri autem novem non iam reperti sunt. Tota siquidem humana natura in solum intellectum refundetur, ut nil in ea remaneat praeter illum solum intellectum, quo creatorem suum contemplabitur. Sed antequam de purgatione naturae humane deque adunatione ipsius sibimet et conditori suo ad cuius imaginem facta est tractemus, de ipso reditu quaedam dicenda esse non incongruum existimo. Nisi enim quis prius edisserit quorsum cecidit, et unde incipit reditus naturae, et per quos gradus ascendit, et quid appetit, et in quo desinit, non facile quod astruit suadebit.

**ALUMNUS:** Nil verius, ut arbitror. Quis enim naturae reditum facile suaserit, si non ante quo cecidit, et quo et quomodo reversura sit certis ratiocinationis argumentationibus approbarit?

**NUTRITOR:** Unde cecidit et quo pervenit, nulli fidelium incognitum est, psalmista dicente: “Homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis”<sup>626</sup>. Deseruit itaque honorem divinae imaginis caelestiumque virtutum aequalitatis; cecidit autem in similitudinem irrationabilium animalium. Terrenis nanque cupiditatibus carnalibusque desideriis opprimitur natura, quae ad caelestia adpetenda et diligenda naturaliter est condita; irrationabili motu volvitur, quae ratione frui comparabatur. Non enim est bestialis motus qui non in homine, postquam peccavit, non deprehendatur. Et ut certa docet ratio, reprehenditur in homine quod laudatur in bestia. Quare? Quia in bestia irrationabilis motus naturaliter subsistit, in homine vero contra naturam. Quicquid autem secundum naturam insitum est, bonum est; quicquid vero contra naturam superadditum est, quamvis in bestiali substantia bonum sit, homini tamen inconveniens et alienum. Nec aliunde humane naturae irrationabiles motus supervenerunt, nisi ex bestiarum substantiali impetu,

---

<sup>626</sup> Ps. 48, 13.

quibus peccando similis facta est. Quod etiam idem Gregorius NYΣEYΣ testatur dicens: “Arbitror ex hoc principio (similitudine videlicet irrationabilium animantium) etiam singulas passiones veluti ex fonte quodam inundationem in humana vita conditas. Hanc autem rationem confirmat ipsa passionum cognatio aequaliter et in nobis et in irrationabilibus manifestata. Non enim iustum est in humana natura ad divinam speciem formata passibilis affectus perhibere principia. Nam non secundum furorem est ipsa hominis ad deum similitudo, neque ex voluptate ipsa supereminens natura formatur. Formido quoque, et ferocitas, et ad id quod plus est desiderium, et ad id quod minus est odium, et omnia huiusmodi longe a divinae pulchritudinis caractere sunt. Haec itaque ex irrationabili parte humana natura ad se ipsam attraxit. In quibus enim irrationabilis vita ad conservationem suam munita est, haec ad humanam vitam translata passiones factae sunt.”<sup>627</sup> In hos itaque irrationales motus, qui bestiali vita naturaliter, humanae vero passibiliter insunt, hominem cecidisse nullus sapientium ambigit; et ex his iterum in mortem corporis et solutionem corrui. Neque enim plus inferiusve ruere potuit- siquidem in natura rerum nihil inferius est vita ratione et sensu carente, infimum autem omnium corpus corruptibile- quoniam ad nihilum redire nulla natura sinitur, et ubi ruinae suae finem posuit, inde iterum redire inchoavit. Finis autem ruinae solutio corporis est.

Ex solutione itaque corporis reditus naturae proficiscitur. Ac per hoc plus utilitatis humane naturae contulit mors carnis quam vindictae, quamvis poena peccati fuisse aestimata sit, in tantum ut carnis solutio, quae mortis nomine solet appellari, rationabilius mors mortis dicatur quam mors carnis.

Si enim humana vita in hac corruptibili carne recte a sapientibus mors vocitatur, qua ratione finis ipsius vitae mortis vocabulo censetur, dum plus de morte liberat quam mortem morientibus infert? Hinc beatus Maximus in XXVIII capitulo *De ambiguis*: “Finem “, inquit, “praesentis huius vitae iniustum est, ut arbitror, mortem nominare, sed a morte alienationem, et a corruptione segregationem, et a servitute libertatem, et a perturbatione quietem, et bellorum interitum, et a confusione transitum, et a tenebris reditum, et a doloribus requiem, et ab ignobili pompa silentium, et instabilitate otium, et turpitudinis velamen, et a passionibus refugium, et peccati abolitionem, et omnium, ut comprehendens dicam, malorum

---

<sup>627</sup> GREGORIUS NYSSENUS, *De imagine*, 18, PG 44, 192 A C.

terminum.”<sup>628</sup> Finis itaque praesentis vitae intium est futurae, et mors carnis auspiciu naturae restitutionis et in antiquam incolumitatem reditus.

### **Anche gli animali “profetizzano” la resurrezione...**

(Periphyseon, 899D- 901 D)

**NUTRITOR:** [...] Praefatus itaque Epiphanius de resurrectione disputans graecosque resurrectionem omnino negantes convincens haec ait: “Graeci quidem penitus resurrectionem negant, deum ignorantes eiusque mandata. Veruntamen resurgent, etiam nolentes. Ipsa enim creatura plane eos redarguit, manifestans cotidie resurrectionis formam. Occidit nanque dies et mortuorum imbuimur modum. Ablata nocte, oritur dies, nos inspirans et resurrectionis signum insinuans. Colliguntur fructus, et status praesentium secatur, nostrae hinc transmutationis diffinita specie. Seminatur terra et producit, quia deposita semina post messem (id est post collectionem frugum) resurgent. Locusta mortua et sepulta, quod ex ea proiectum concipitur in terra, et post tempus terra quae ei commendata sunt reddit. Semina germinum seminantur, et primum moriuntur. Si enim non moriuntur, non vivificantur. Signacula in nobis deus fecit resurrectionis per ungues decem et decem, testimonium perhibens de nostra spe. Sed et sic per coronam capitis perque capillos nostram resurrectionem praedicat. Quod enim videtur in nobis mortuum corpus, hoc est capilli cotidie secati et ungues iterum crescunt, significantes resurrectionis spem. Et non est fabulosum dicere propter incredulos exempla naturae. Palumbes aves, animalia non simul velociter volantia, moriuntur semenstres, et post XL dies continuo reviviscunt. ΚΑΝΘΑΠΟΙ (hoc est scabrones) futuram sui mortem sentientes, in spheram fimi se ipsos abscondunt, sepelientes ipsam spheram in terra et obruentes, ac sic ex suo umore iterum inveniuntur ex suis reliquiis reviviscentes. De phoenice ave arabica superfluum mihi est dicere; iam nanque in aures multorum venit fidelium et infidelium. Haec est autem ipius causa. Quingentesimum annum peragens, praenoscit tempus mortis suae instare. Sepulchrum enim operatur aromatibus, illudque ferens venit in civitatem aegyptiorum quae vocatur ΗΑΙΟΠΙΟΛΙΣ (id est

---

<sup>628</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, VI, 1024- 1032, PG 91, 1157 CD.

solis civitas), et plantis suis pectora sua multum percutiens, ignem de suo corpore proferens, incendit subiectam in loco sepulchri materiam, ac sic se ipsum totum comburit et totas carnes suas cum ossibus. Divina autem administratione nubs mittitur, et pluit, et estingui corpus avis consumentem flammam. Mortua quidem iam existente ave et penitus ardente, extincta autem flamma, reliquiae carnis eius consumptae reliquuntur, et per unam diem non apparentes vermem gignunt. Qui vermis plumescit et novus fit; tertia die solidatur, et solidatus locum inquirentibus et ministrantibus loco se ipsum manifestat; et iterum in suam recurrit patriam unde venit, et combustus iuvenescit”<sup>629</sup>.

Audisti Epiphanium. Si ergo in restaurandis rebus humanique corporis partibus naturalis vis operatur inque animalibus irrationabilibus resuscitandis, ut praefati auctoris approbant exempla, quid mirum si vitalis et naturalis virtus, quae nunquam substantiam humanorum corporum deserit, in tantum praevaleat ut ipsius operatione ipsa corpora ad vitam restituantur et ad totius humanae naturae integritatem?

Caeterorum nanque animalium omniumque rerum sensibilibus diversa et specialia corpora- quoniam et in ipsis vitalis motus, dum formis suis continentur, viget et movet, dum solvuntur, silet, nequaquam tamen eorum substantiam deserit- generaliter cum mundo transibunt eo modo transeundi, de quo plura superius tractavimus. Et quoniam cuncta sensibilia et intelligibilia in humanae naturae plenitudine condita sunt, num rationi resistit, si totum mundum cum omnibus suis partibus tempore restitutionis ipsius naturae, in qua totus continetur, generali quadam resurrectionis specie resurrecturum deliberemus? Praesertim cum omnium sensibilibus, dum in se ipsa consideratur, natura una eademque perspicitur, et in hoc mundo non magnitudinem corporeae molis, sed incorporalium substantiarum adunationem absque omni cumulo et partium exaggeratione vel compositione vera considerat ratio, sicut in monade et in centro non quantitatem vel qualitatem numerorum et linearum, sed solam virtutem, quae nulla mole, nullo spatio, nulla quantitate et qualitate circumscribitur, perspicit. Est enim tota per totum in se ipsa, nullo loco ambita, nullo tempore mota. Proinde si in universitate sensibilibus humana praecellit natura et superiora semper inferiora ad se attrahunt- non enim ratio sinit superiora ab inferioribus consumi, inferiora autem in superiora transire certissimis approbationibus approbat- num verisimile

---

<sup>629</sup> EPIPHANIUS, *Ancoratus*, 83- 84, PG 43, 172 C- 173 C.

est humanam naturam cuncta intra se et infra se condita sibimet copulaturam et adunaturam in fine omnium existimare?

De spirituali autem humanorum corporum post resurrectionem subtilitate eiusdem Epiphanii sententiam non praetereundam esse arbitror. Nam de corpore Christi post resurrectionem, in quo perfectissimum totius humanae resurrectionis praecessit exemplum, disputans haec ait: “Intravit ianuis clausis<sup>630</sup>. Carnale enim ipsius spirituale resurrexit, et non aliud praeter quod est. Et quod est deitati coadunavit in subtilitatem spiritus ornatum. Si enim ibi non erat subtilitas quaedam spiritus, corpus ponderosum accepit. Sed ut ostenderet quia hoc corruptibile nostrum induetur incorruptionem in veritate- nam si mortale est, induetur immortalitatem- intravit quidem ianuis clausis, ut ostenderet crassimembre subtilimembre, et mortale immortale, et corruptibile incorruptibile. Ut autem omnes redargueret incredulos in nostra salute (dico autem resurrectione) in subtilem transmutans corpus spiritum contemperavit resurrectionem”<sup>631</sup>. Intuere quantum incunctanter spiritualium corporum resurrectionem et in subtilitatem incomprehensibilem reditum, omni tarditate et qualitate terrenae molis totiusque ponderis corporeis sensibus succumbentis localibusque spatiis circumscripti ab spiritu absorpta, pronuntiat, purissime intelligens Apostolum dicentem: “Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.”<sup>632</sup>

---

<sup>630</sup> Cfr. Ioh. 20, 19.

<sup>631</sup> EPIPHANIUS, *Ancoratus*, 91, PG 43, 184 BC.

<sup>632</sup> 1 Cor. 15, 53. E da far notare che anche per questa citazione Eriugena non si è servito della *Vulgata* di San Girolamo, bensì di alcuni esemplari biblici appartenuti ad Alcuino di York: cfr. JEAUNEAU, *Periphyseon, liber quintus*, 35, Turnhout 2003.

## Il ritorno tra esegesi biblica e “prove” scientifiche.

(Periphyseon V, 859 D- 876 A)

**MAESTRO:** *Ora dunque egli non stenderà la sua mano e prenderà anche dall'albero della vita, ne mangerà e vivrà per sempre?*<sup>633</sup> Prima che contempliamo la forza profetica di queste parole, con cui è promesso assai manifestamente il ritorno dell'umana natura nella stessa felicità che essa aveva perso con il peccato, è necessario analizzare l'ordine di tutto questo capitolo, in cui, chi avrà profondamente osservato, troverà che il grande profeta Mosé ha parlato tramite iperbato. L'ordine delle parole, infatti, è il seguente: *Il Signore Dio fece ad Adamo e a sua moglie tuniche di pelle e li vestì. Il Signore Dio disse allora: “Ecco, Adamo è diventato come uno di noi”. Il Signore Dio lo scacciò dal paradiso, perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto. Ora dunque egli non stenderà la sua mano e prenderà anche dall'albero della vita, ne mangerà e vivrà per sempre? Scacciò Adamo e collocò davanti al paradiso del piacere un Cherubino ed una spada sfolgorante e fiammeggiante, per custodire la via all'albero della vita.* Poiché pertanto è scritto: *ora dunque egli non stenderà la sua mano e tutto il resto fino a vivrà in eterno*, potrebbe sorgere un dubbio riguardo a chi tali parole siano da attribuire, se al teologo che profetizza, o se a Dio che parla, a meno che non si analizzasse chiaramente la versione dei Settanta, nella quale è scritto: *ed ora, disse Dio, forse che egli stenderà la mano e prenderà dall'albero della vita?* Tuttavia, a nessuno che intuisca chiaramente il significato delle parole sarà in dubbio, come credo, che queste parole promettano, in qualunque modo esse siano state ordinate, il ritorno della natura umana alla sua antica condizione. Infatti, non mi sembra che interpretino bene coloro i quali ritengono che, in questo passo, la particella *ne* abbia senso di negazione, e non invece di interrogazione o di dubbio, e che l'uomo fu cacciato dal paradiso, per non poter prendere dall'albero della vita e vivere in eterno. Infatti, in che modo la natura umana dopo il peccato avrebbe potuto cogliere dall'albero della vita e

---

<sup>633</sup> Per quanto attiene la traduzione dei versetti biblici occorre dire che là dove Eriugena si è servito delle citazioni tratte dalla *Vulgata* ho ritenuto opportuno riportare la traduzione italiana secondo la versione CEI, mentre per le versioni e le citazioni da lui stesso rielaborate e riadattate ho eseguito una mia traduzione.



mangiare e vivere in eterno, se non ancora liberata dal peccato e dalla morte (la quale è la punizione del peccato) e, soprattutto, se non aveva preso o mangiato dall'albero stesso della vita prima del peccato, come un accurato studio delle Scritture suggerisce? Infatti, se avesse preso e mangiato, di sicuro non avrebbe né peccato né sarebbe caduta, ma sarebbe vissuta in un'eterna felicità. Inoltre, se quel paradiso dal quale l'uomo fu scacciato era terreno e materiale e, se l'albero della vita, che fu piantato nel suo punto centrale, fu materiale e di natura sensibile, offrendo un frutto adatto agli usi corporali, perché allora Dio non scacciò l'uomo soltanto dall'albero della vita e non lo recinse in qualche altra parte del paradiso, affinché non potesse toccare quell'albero? Se, infatti, non ci fosse stato nessun altro motivo per vivere felicemente ed eternamente nel paradiso al di là del cibarsi dell'albero della vita, che è concesso soltanto alle creature razionali, perché allora l'uomo dopo il peccato non avrebbe potuto vivere a livello temporale misero ed infelice in un'altra parte del paradiso? Infatti, se, come si crede, gli altri animali, soprattutto quel serpente, con il quale l'antico nemico esercitò la sua malvagità, furono anch'essi nel paradiso, senza poter tuttavia vivere in eterna felicità, poiché non furono creati per mangiare l'albero della vita, perché anche all'uomo non fu permesso da peccatore vivere tra quelli, dal momento che la ragione illuminata dalla verità ha insegnato che una creatura razionale, anche se peccatrice, supera per la dignità della sua natura ogni essere irrazionale e privo di peccato? Se pertanto gli animali irrazionali, scacciato l'uomo, rimasero in paradiso, benché quello fosse superiore agli altri, per quale motivo allora anche a lui, benché peccatore, non fu permesso di rimanere tra quelli nel paradiso? O, forse, gli altri animali furono scacciati con lui dal paradiso? Ma, se qualcuno dicesse ciò dovrebbe cercare nelle Scritture o nell'autorità dei Santi Padri o in entrambi, da dove potrebbe provare la cacciata degli animali, ai quali l'uomo diede un nome nel paradiso prima del peccato, cioè che siano stati cacciati dal paradiso insieme con l'uomo nel momento del suo peccato. Ma poiché non riuscirà a trovarlo, cessi di avere un'interpretazione carnale del paradiso e dei suoi animali e si rivolga subito all'interpretazione spirituale che solo la Verità può insegnare, la quale è l'unica e sola via attraverso cui si entra all'interno dei penetranti più profondi delle mistiche parole. Vieni dunque e intuisce meglio il significato delle parole divine.

**DISCEPOLO:** Sono più che pronto ad apprendere le cose che verranno da te dette; infatti sono molto fondamentali e, come credo, sono state trattate anche da

pochi. Infatti, fino ad ora, non ho letto né udito nessuno che abbia scritto del ritorno della natura umana e delle altre cose che sono in essa e per essa alle eterne cause dalle quali essa ebbe origine e della restaurazione nella sua prisca dignità, benché quà e là, sia nelle Sacre Scritture sia nelle opere dei Santi Padri, vi sia spesso un sentore di tale teoria.

**MAESTRO:** Pertanto la voce di Dio insinua tale ritorno, sul quale verte il discorso, con queste parole dicendo: *ora dunque*. O, come un'altra traduzione dice più chiaramente, *ed ora, dice Dio*. Quasi come se la divina clemenza e l'infinita bontà, sempre dispostissima all'indulgenza e alla pietà, sospirando la caduta della divina immagine e accondiscendendo con misericordia e sopportando pazientemente la superbia umana, avesse esplicitamente detto: "Ora dunque, cioè vedo l'uomo appena espulso dal paradiso, reso infelice da che era felice, povero da che era ricco, calato nel tempo da che era eterno, mortale da che era vivo, stolto da che era saggio, animale da che era spirituale, terreno da che era celeste, vecchio da che era giovane, triste da che era felice, perduto da che era salvo, prodigo da che era buon figlio, lontano dall'insieme delle virtù celesti e io soffro con lui. Infatti, egli non fu creato per questo. Al contrario, quello che voi, suoi vicini ed amici, vedete ora scacciato dal paradiso nella regione della morte e della miseria, quello fu creato per il possesso della vita eterna e della beatitudine, parlando cioè alle gerarchie celesti, che aderendo al proprio Creatore rimasero nell'eterna beatitudine e una cui parte, tuttavia, fu in parte travolta nella perdizione dell'uomo. Non vedi cose quanto grandi contenga il *pathos* divino, dal momento che esso è espresso brevissimamente da un solo avverbio di tempo, cioè "ora" e da una sola congiunzione causale, cioè "dunque"? Ma, dopo aver commiserato l'uomo, la stessa divina clemenza, quasi intenta a consolare sé stessa e le gerarchie celesti, promette il ritorno dell'uomo in paradiso con una locuzione di valore dubitativo e interrogativo. Dice infatti: *Ora dunque egli non stenderà la sua mano e prenderà dall'albero della vita e mangerà e vivrà in eterno?* Quasi volesse dire: "Non è necessario dolersi della morte dell'uomo e piangere sulla sua caduta dal paradiso. Infatti la speranza del ritorno non gli è stata del tutto negata." Che stenda forse un giorno la sua mano, (cioè estenda lo sforzo del suo buon operare nelle virtù), affinché possa cogliere i frutti dall'albero della vita, (cioè i doni spirituali del Verbo di Dio) e che mangi pure il cibo della pura contemplazione grazie alla quale vivrà in eterno, senza mai rivolgersi indietro alla

miseria delle realtà terrene che moriranno del tutto insieme al mondo, ma, al contrario, che possa passare interamente a Dio, per diventare un'unica cosa con lui? E questo lo si può chiaramente capire dalle seguenti parole della Scrittura. Dice infatti: “*Scacciò Adamo e pose dinanzi al paradiso del piacere un Cherubino e la spada fiammeggiante e potente per custodire l'accesso all'albero della vita.*” Non penso che tu ti sia dimenticato in che modo nel libro quarto, seguendo i pensieri dei Santi Padri che, esperti in entrambe le lingue, hanno trattato del paradiso, abbiamo appurato, come a noi è sembrato opportuno, che nient'altro è il paradiso da cui l'uomo fu scacciato se non la stessa natura umana che fu creata ad immagine di Dio. Proprio dalla dignità di questa immagine la natura umana decadde, disprezzando il comandamento divino. E per ciò si conclude che la cacciata o caduta dell'uomo altro non fu se non la perdita della sua naturale felicità per il cui possesso egli fu creato. Infatti l'uomo non perse la sua natura che, in quanto creata ad immagine e somiglianza di Dio, è necessariamente incorruttibile. Perse invece quella felicità che avrebbe realizzato se non avesse disprezzato di restare obbediente a Dio.

**DISCEPOLO:** Non solo non l'ho dimenticato, anzi lo ho fissato fermamente nella memoria!

**MAESTRO:** Perché poi dice: *e pose un Cherubino dinanzi al paradiso del piacere*, (cioè davanti alla gioia spirituale della natura umana)? Che ha voluto dire con questa parola? O vuole indicare quella forza celeste che è collocata al terzo posto nella prima gerarchia degli ordini angelici, in cui la tradizione sacra colloca infatti i Serafini, i Cherubini e i Troni, o, forse, vuol indicare con questa parola semplicemente ciò che essa significa, oppure qualcos'altro di più profondo da intendere? E perciò, è necessario, per prima cosa, spiegare il significato di tale nome. La parola *Cherubino* è tradotta come *abbondanza della conoscenza* o *effusione della Sapienza*, come il santo Dionigi l'Areopagita scrive nell'opera intitolata *La gerarchia celeste*. A lui fa eco Epifanio col suo libro intitolato *Le parole ebraiche*. Dice infatti che il termine *Cherubino* va tradotto come *piena conoscenza* o *conoscenza di molte cose*. Ma se la divina Scrittura volle in tal luogo significare l'essenza celeste, siamo necessariamente costretti a dichiarare che il paradiso abbia una natura spirituale. La ragione, infatti, non ci permette di credere che una natura spirituale e simile a Dio e che si muove sempre intorno a Lui possa essere collocata dinanzi a un giardino situato nello spazio e sulla terra, a

meno che non diciamo che non proprio un Cherubino, bensì una delle virtù celesti dell'ordine più basso della gerarchia, ciò che è definito essere un angelo, sia stato posto davanti al paradiso. E perciò questo fu chiamato Cherubino, poiché proprio da un Cherubino riceve l'ordine di collocarsi davanti al paradiso. Infatti, tutto ciò che viene eseguito sul piano naturale da parte delle gerarchie più basse delle nature celesti, viene ricondotto a quelle più elevate, poiché niente operano quelle più basse se non ciò che è ordinato di fare da quelle più elevate. Per lo stesso motivo è scritto che un Serafino abbia purificato il profeta Isaia, cioè non fu proprio il Serafino, come spiega il santo Dionigi l'Areopagita, a purificare di persona il profeta, bensì fu uno degli angeli dell'ultimo ordine delle entità celesti a farlo, il quale perciò meritò di essere chiamato Serafino, poiché fu un Serafino ad ordinargli di purificare il profeta, poiché la stessa purificazione non è riferita a chi esegue la purificazione ma a chi ordinò che il profeta fosse purificato. Se avrà detto ciò, non resterà la stessa difficoltà? Infatti non è verosimile che una sostanza angelica, benché ultima nell'ordine delle entità celesti, possa essere collocata in un qualche luogo di natura terrena. Se, invece, consideriamo solo il significato del nome e nessuna sostanza celeste in tale luogo, possiamo dire che Dio collocò dinanzi al paradiso del piacere (cioè dinanzi alla natura razionale umana), benché fosse ormai scacciata dal paradiso (cioè separata dalla dignità della sua antica condizione) un cherubino, cioè l'abbondanza della conoscenza e l'effusione della sapienza, per mezzo della quale riconoscere se stessa nell'originaria beatitudine, che con il peccato aveva abbandonato, e nella quale tuttavia potere e volere ritornare purificando l'azione e la conoscenza ed esercitandole con gli studi di sapienza. In ciò è possibile comprendere che nella cacciata dell'uomo dal paradiso vi fu più misericordia divina che vendetta. Il creatore, infatti, non volle condannare del tutto la sua immagine, bensì volle rinnovarla ed esercitarla nell'abbondanza della conoscenza, raddrizzarla ed illuminarla con l'effusione della sapienza e renderla nuovamente degna di ritornare e di godere dell'albero della vita dal quale fu allontanata, affinché non morisse ma vivesse in eterno. Ma, se qualcuno volesse osservare più profondamente, comprenderebbe in modo non inopportuno che con la parola *Cherubino* si vuol intendere proprio il Verbo di Dio. Infatti, il Verbo di Dio *nel quale sono nascosti i tesori della scienza e della sapienza*, sempre, senza alcuna interruzione, è presente allo sguardo della natura umana, istruendola, purificandola e illuminandola, finché non l'avrà ricondotta

alla sua completa perfezione. E, del resto, perché meravigliarsi del fatto che la sapienza divina sia espressa con la parola *Cherubino*, dal momento che la virtù è anche detta *angelo di grande consiglio*, (ascolta l’Apostolo che parla di Dio Padre: *le realtà invisibili si contemplanò a partire dalla creazione di questo mondo per mezzo delle realtà rese intellegibili, e, allo stesso modo, anche la sua eterna virtù e potenza*) e, per farla breve, essa, all’interno delle Sacre Scritture, è solita essere chiamata con una metafora per così dire mirabile tramite i nomi di tutte le creature celesti? Infatti per lo stesso motivo noi comprendiamo in modo non sconveniente che la spada fiammeggiante significa proprio il Verbo di Dio: Esso brucia e separa. “Brucia” infatti le nostre colpe, poiché Dio è fuoco che consuma e purifica le passioni irrazionali della nostra natura e la separa e divide da queste che entrarono in essa a causa del peccato, togliendole il suo splendore e deformandola la resero diversa dal suo Creatore. Questa spada, cioè il Verbo del Padre, figlio unigenito, non ingiustamente è creduta essere la virtù, la sapienza e viene definita “mobile”, poiché, pur essendo di natura immutabile, tuttavia essa si muove, spinta dalla sua ineffabile clemenza e misericordia, verso la salvezza della natura umana. Sempre tale Cherubino e la sua spada fiammeggiante sono collocati col loro movimento dinanzi agli occhi della nostra anima (parlo della ragione e dell’intelletto). Perché? *Per custodire la via all’albero della vita*, cioè affinché non dimentichiamo la via all’albero della vita, ma anzi affinché ricordiamo sempre l’albero stesso della vita e la via stessa per mezzo della quale si giunge ad esso, e affinché l’avessimo sempre dinanzi agli occhi del nostro cuore. E non meravigliarti se ho parlato di *Cherubino* al singolare, poiché San Girolamo affermò che presso gli ebrei i nomi come questo, di numero plurale e di genere maschile, hanno la desinenza in *-im*. Infatti, ho seguito San Dionigi l’Areopagita allorché pronuncia i termini *seraphim* e *cherubim* al singolare, soprattutto perché, servendosi di vocaboli ebraici e greci pose i nomi singolari al posto dei plurali l’uno al posto dell’altro. Ma, qual è quella via che porta all’albero della vita e cos’è quell’albero e a cosa conduce? Non è forse proprio il Figlio di Dio che dice di se stesso: *io sono la via, la verità e la vita*? Che egli sia l’albero della vita è chiaramente evidente da diversi passi delle Sacre Scritture, tanto da non aver bisogno di ulteriori prove. In questo passo delle Scritture sono presentati in gran quantità molti nomi che sono simboli del Verbo divino. Infatti sia il Cherubino sia la sua spada fiammeggiante e mobile sono definiti sia “via”, sia “albero della vita”

in modo tale che, tramite ciò, noi possiamo comprendere che lo stesso Verbo giammai si allontana dallo sguardo del nostro cuore e che è sempre pienamente presente per illuminarci e giammai permetterà che vada perduto il ricordo della felicità che perdemmo col peccato, volendo sempre ricondurci ad essa e, finché ciò non avverrà, soffrendo con dolore e continuando ad invogliarci ad intraprendere attraverso i gradi perfetti della scienza e dell'azione il cammino che conduce lì. Disse infatti: *sono venuto a diffondere il fuoco sulla terra e cos'altro voglio se non che vi sia un incendio?* Ma, prima di trattare del ritorno della nostra natura, cosa che è ampiamente comprovata dalla stessa natura fisica, ritengo che sia necessario considerare le prove dalle quali siamo spinti a credere fermamente che ciò accadrà, se per te va bene.

**DISCEPOLO:** Va benissimo. Poiché a partire dalle argomentazioni naturali delle realtà sensibili il progresso della vera riflessione può giungere alla pura contemplazione delle realtà spirituali.

**MAESTRO:** Perciò considera se codesti cicli locali e temporali di questo mondo visibile siano privi di un certo significato spirituale oppure no.

**DISCEPOLO:** Non direi facilmente che siano privi di significato spirituale. Infatti, come penso, non vi è alcuna cosa visibile e corporea che non contenga anche un significato di natura incorporea e intellegibile. Ma mi piacerebbe che tu ricordassi brevemente alcuni di questi cicli dai quali vuoi ricavare le prove a favore del ritorno.

**MAESTRO:** Penso che a tutti coloro che considerano la natura nella sua totalità con la riflessione dell'animo attraverso il giudizio della percezione corporea sarà più chiaro della luce stessa che la sfera celeste e stellata sempre ritorna mobile verso lo stesso punto entro lo spazio di tempo di ventiquattro ore; allo stesso modo il sole, trascorse le quattro stagioni, ritorna verso lo stesso punto del diametro equinoziale, nello stesso momento, cioè al suo sorgere; anche la luna nell'intervallo di poco più di ventisette giorni e otto ore ritorna nello stesso punto dello zodiaco, nel quale è apparsa. Sul ritorno degli altri pianeti, sembra inutile parlare dal momento che è cosa assai nota a tutti gli esperti di astronomia. Infatti, è sufficiente aver proposto come esempi le leggi naturali e le rivoluzioni dei più importanti pianeti del sistema allo scopo di dimostrare ciò che ci sforziamo di argomentare. La luna, infatti, alla fine dell'ottavo o decimo anno, ritorna al principio del suo corso, il sole alla fine del ventottesimo anno. Tali numeri, se

vengono moltiplicati tra di loro, aumentano in cinquecentotrentadue anni. Compiuti i quali, i due pianeti suddetti, compiendo tutto il calcolo del corso pasquale, si sforzano di ritornare allo stesso luogo e numero di anni e alla primitiva armonia del proprio ciclo. Che dire dell'aria? Forse che non ritorna alle stesse qualità del freddo o del caldo o del tiepido in determinati tempi? Che dirò dell'oceano? Forse che non segue in tutto e per tutto il corso delle fasi lunari e osserva determinati momenti del suo risorgere? Sia che porti l'alta marea, sia la bassa, cioè le *maline* o i *ledoni*, giammai l'oceano interrompe i cicli definiti e variabili della natura. Che dire delle creature acquatiche e terrestri, delle piante e delle erbe? Forse che non osservano ciascuna il proprio tempo per il quale si sviluppano in embrioni, fiori, foglie e frutti? Ma bisogna dirlo più brevemente: non vi è alcuna creatura corporea, cresciuta con il movimento vitale, che non ritorni al principio del proprio movimento. Infatti, il fine di tutto il movimento coincide col suo proprio principio. Infatti, in nessun altro fine esso termina se non nel suo principio, dal quale esso comincia a muoversi e al quale cerca sempre di ritornare, per finire e riposare in esso. E ciò non solo si comprende tale e quale riguardo alle divisioni di questo mondo materiale, ma anche riguardo alla stessa totalità delle cose. Infatti, il suo stesso fine è il suo principio, che esso desidera e, trovato il quale, esso si fermerà, non affinché muoia la sua sostanza, ma affinché ritorni nei suoi principi dai quali esso ebbe origine. Dice l'Apostolo: *passa infatti l'immagine di questo mondo*. Il santo padre Agostino, spiegando la presente frase apostolica, disse brevemente: *l'immagine (passa), non la sua natura*, utilizzando, come penso, il termine “natura” per indicare l'essenza, secondo l'uso frequentissimo della lingua greca e latina. Infatti spessissimo i Greci intercambiavano la parola φύσις con οὐσία e οὐσία con φύσις. Nello specifico, però, il significato proprio di queste parole è il seguente: οὐσία (cioè essenza) può essere impiegata per significare ciò che non si corrompe, né si accresce né diminuisce in nessuna creatura sia visibile sia spirituale, mentre φύσις (cioè natura) si può impiegare per indicare l'essenza concepita sul piano della generazione in qualche materia attraverso i luoghi e i tempi, la quale può essere soggetta a corruzione, crescita e diminuzione e a differenti accidenti. Infatti il termine οὐσία deriva dal verbo εἰμί, cioè *io sono*, il cui participio maschile è |ν e quello femminile è οἶσα, da cui οὐσία. Invece, φύσις deriva dal verbo φύομαι, cioè *io nasco, sono piantato, sono generato*. Perciò ogni creatura, nella misura in cui sussiste nei suoi

principi, è ο⇒σία (essenza), nella misura in cui, invece, è generata in qualche materia è detta φύσις (natura). Dunque, come abbiamo detto, come presso i Greci ο⇒σία è usata al posto di φύσις e φύσις al posto di ο⇒σία, allo stesso modo presso i Latini *essenza* è usata indifferentemente al posto di *natura* e *natura* al posto di *essenza*, mantenendo tuttavia intatto il significato proprio dei singoli vocaboli. La ragione illuminata dalla verità afferma con sicurezza che l'essenza delle cose sensibili, che il Padre suddetto (Agostino) ha indicato con il nome di *natura*, resterà in eterno, poiché fu creata immutabilmente nella divina sapienza al di là di ogni spazio, di ogni tempo e di ogni mutamento. Al contrario, nessuno che sia imbevuto di studi filosofici oserebbe negare che la natura generata nello spazio e nel tempo e soggetta alle altre affezioni sarà soggetta alla morte nel tempo prestabilito dal Creatore di tutte le cose. In relazione a tali movimenti generali e particolari di un mondo sensibile siffatto e ai cicli e ai ricorsi perfettamente stabili che iniziano dal principio dei movimenti e ritornano allo stesso principio, poiché il movimento delle cose inizia da quello, il principio, e finisce sempre in esso, allora tale principio suole essere chiamato “fine”; infatti, presso i Greci il principio è chiamato τέλος (cioè fine), ed essi dicono principio e fine indifferentemente τέλος, il che cos'altro ci insegna sul piano spirituale se non il ritorno della nostra natura al suo principio dal quale è stata creata e nel quale e per il quale si muove e al quale tende sempre a ritornare? In generale, come insegna Sant'Agostino, in tutti gli uomini, sia perfetti sia imperfetti, sia puri sia peccatori, sia rinnovati in Cristo con la conoscenza della verità, sia prigionieri dell'uomo vecchio nelle tenebre dell'ignoranza c'è lo stesso desiderio naturale di esistere e di esistere bene e di esistere in eterno e di vivere felicemente fuggendo il dolore. Infatti, tale impulso a vivere felici e a restare in una condizione di felicità deriva in ogni essere da colui che è eternamente felice. E, se ogni impulso naturale necessariamente non cessa né trova riposo finché non perviene al fine che desidera, che cosa allora può impedire alla natura umana il movimento necessario, che cosa può frenarlo e bloccarlo, affinché esso non riesca a pervenire là dove desidera naturalmente giungere? Infatti, non esiste alcuna creatura che voglia o desideri annullarsi; anzi essa fugge per evitare che le accada di non-essere, soprattutto perché tutto ciò che è stato creato da colui che è il vivere ed è qualcosa di più dell'essere stesso, difficilmente tornerà al nulla.



Se, poi, per una qualche disgrazia la natura simile a Dio fosse separata dal suo principio per dissomiglianza, tuttavia, essa si sforza sempre di ritornare al suo principio, per recuperare la somiglianza che aveva corrotto. Se, infatti, questo fuoco visibile, che arde nel legno innalzando la punta della sua fiamma, tende sempre verso l'alto e giammai con la forza del suo ardore tende al basso, per quale motivo, allora, quel fuoco spirituale della sostanza creata ad immagine di Dio dovrebbe essere credibile che possa restare sempre prigioniera nell'abisso della morte e della miseria, tanto da non riuscire ad ergersi sotto l'impulso del desiderio naturale e con l'aiuto della grazia di Dio alla sublimità della vita beata?

Diciamo questo non perché la natura debba essere ugualmente beata per tutti, ma perché potrebbe essere per tutti libera dalla morte e dalla miseria. Infatti, essere, vivere ed esistere in eterno sarà comune a tutti, buoni e malvagi; invece, essere nel bene e nella beatitudine sarà solo specificatamente per quei soli che si sono perfezionati con l'azione e con la conoscenza. In che modo può essere considerato verosimile che il giustissimo Creatore della natura razionale possa impedire lo stesso movimento razionale di essa in modo che esso non lo raggiunga? Non solo gli esempi delle cose sensibili spingono a pensare, credere e a capire queste cose (cioè che tutte le cose ritornano al principio del movimento e alle cause originarie, sotto l'impulso delle leggi naturali), ma anche quelle cose che sono considerate soltanto con l'aiuto dell'occhio della mente, come sono le discipline che i filosofi chiamano liberali. E da ciò penso sia necessario ricavare pochi argomenti su ciò che vogliamo dimostrare, se a te ciò non sembra un'inutile perdita di tempo.

**DISCEPOLO:** Non mi sembra un'inutile perdita di tempo, ma qualcosa di molto utile e opportuno, poiché, come dal movimento delle cose sensibili sono stati ricavate dimostrazioni sul ritorno della natura, così, anche dalla contemplazione delle realtà spirituali che si conoscono solo con l'attività della mente, si ricavano prove per dimostrare sempre lo stesso ritorno, soprattutto perché sono più forti a sciogliere una questione dubbia le argomentazioni che sono ricavate dalle percezioni corporee, piuttosto che quelle che derivano dai perfetti principi delle vere discipline, e sebbene anch'esse non possano né essere comprese né approvate senza la guida della ragione e del pensiero. In conclusione, è impossibile trovare la vera scienza delle cose sensibili affidandosi al solo senso corporeo.

**MAESTRO:** Che te ne pare? Forse che quella disciplina che dai greci è chiamata dialettica ed è definita scienza del disputare bene non si occupa prima di ogni cosa dell'ο⇒σία come dal suo proprio principio, in quanto da essa ha inizio ogni divisione e moltiplicazione di quelle cose sulle quali l'arte stessa discorre, discendendo attraverso i generi più estesi e mediani fino alle forme e alle specie più particolari e, ancora, seguendo la regola della composizione, attraverso i medesimi passaggi per i quali essa discende alla stessa ο⇒σία partita dalla quale ora ritorna, non cessa di ritornare e in essa sempre anela a riposare e intorno a essa gira sotto l'impulso di un solo movimento di natura fortemente intellegibile?

Che c'è da dire circa l'aritmetica? Forse che, incominciando proprio dalla Monade e discendendo attraverso le differenti specie di numeri, compiuta la scomposizione, non ritorna alla stessa Monade, oltre la quale non sa risalire? Né ingiustamente, dal momento che tutti i numeri e le specie di numeri hanno inizio da essa e in essa cessano e in essa hanno il loro vero significato, allo stesso modo in cui tutti i generi e le specie delle cose sono contenuti nell'ουσία e sono in essa salvati.

Non diversamente si deve pensare della geometria la quale, in virtù dello stesso ragionamento, incominciando dal suo principio (che i Greci chiamano σημειον, e i Latini punto), componendo per figure piane e solide superfici, lati e angoli, disegna anche spazi di lunghezza, larghezza e profondità. Scomposte tutte queste, ritorna al suo proprio principio, che è il punto nel quale risiede tutta la forza di questa disciplina.

Che dire della musica? Forse che essa non ha inizio dal suo principio che chiamano nota e che si muove intorno ad armonie sia semplici sia complesse? Avendo scomposto le quali, ritorna alla nota (cioè al suo principio), poiché in esso essa stessa nella sua totalità sussiste col suo vero significato.

Chi ignora che l'astrologia, il cui sommo significato consiste nel contemplare i moti degli astri attraverso luoghi e tempi, prenda inizio dal primo tempo nel quale essa poi termina il suo ciclo, avendo scomposto gli intervalli delle ore? Non vedi quindi in che modo le suddette concezioni dell'anima razionale ripetano i loro principi nei quali i loro moti pongono il fine? Pertanto, come è stato già detto, in tutte queste cose il principio è la stessa cosa della fine.

**DISCEPOLO:** Lo vedo chiaramente e il procedimento di tale argomentazione, che è tratto da realtà intellegibili, ben riesce a dimostrare con credibilità quanto

ora stiamo affrontando, come penso. Si sta affrontando, infatti, l'argomento del ritorno della natura. Tuttavia non riesco a capire bene perché tu, avendo ricavato le suddette prove dalle arti liberali, abbia invece tralasciato la grammatica e la retorica.

**MAESTRO:** Sappi che sono state tralasciate non per un solo motivo. Primo, perché proprio queste due arti non erroneamente sono considerate da molti filosofi quasi essere delle branche della dialettica. Secondo, per non perdere tempo nella discussione. Infine perché esse non sembrano trattare della natura, ma piuttosto o delle regole fonetiche della voce umana che Aristotele e i suoi seguaci affermano che non esistono per natura, bensì per consuetudine di coloro che parlano, o a cose e a persone nel particolare, cose che sono lontane dalla natura. Infatti, poiché la retorica si sforza di trattare dei luoghi comuni che sono di competenza della natura, non affronta argomenti suoi, ma della dialettica. Dico questo, non perché la grammatica e la retorica manchino del tutto come di propri principi, dal momento che l'una prende le mosse dalla lettera, l'altra dalla proposizione (cioè dalla fase compiuta) e in esse stesse ritornano (infatti la scienza dello scrivere bene si trova nelle lettere, la perizia del bel parlare nella proposizione), ma perché sono più utili e capaci a sostenere e a confutare le argomentazioni che sorgono dalla discussione delle questioni dubbiose, nonché riguardano le questioni tratte dal regno della natura, piuttosto che le riflessioni escogitate dalla mente umana. Infatti, per le questioni umane furono scoperte e inventate l'arte di scrivere e di parlare bene.

**DISCEPOLO:** Perché allora sono incluse nel numero delle arti liberali se non sono secondo natura, ma secondo le invenzioni umane?

**MAESTRO:** Non vedo altre spiegazioni se non che esse aderiscono sempre alla madre delle arti che è la dialettica. Sono infatti come o le ramificazioni per così dire di uno stesso fiume che derivano da essa, o meglio, sono mezzi tramite i quali la dialettica rivela le sue invenzioni intellettuali per l'uso umano.

**DISCEPOLO:** Non oserei in alcun modo obiettare a tale risposta, poiché è verosimile. Infatti, l'anima razionale può trattare delle arti liberali dentro se stessa senza il rumore della voce articolata e di un discorso forbito. Ma ora bisogna considerare ciò che ha attinenza con la presente discussione.

**MAESTRO:** Che cosa?

**DISCEPOLO:** Che cosa se non che tu dimostri, con il sostegno di un personaggio autorevole che il principio e il fine dei moti naturali sono la stessa cosa e coincidono?

**MAESTRO:** Se chiedi ciò, allora ascolta il beato Massimo che argomenta nel capitolo XVIII degli *Ambigua*: *“Tutto quello che si muove secondo natura certamente si muove per una causa, e tutto quello che si muove per una causa certamente esiste anche per una causa, e tutto quello che esiste per una causa certamente ha avuto come principio del suo essere la causa stessa per la quale è e dalla quale è stato portato all’essere, e fine del suo moto è la medesima causa per cui si muove e verso cui è condotta. Ma tutto quello che è e si muove per una causa certamente ha avuto anche un’origine. Ma se fine di ciò che si muove è la causa per cui si muove, essa è certamente la stessa per ciò per la quale è stato fatto ed è la causa. Una sola dunque è la causa di tutto quello che esiste, in qualunque modo esiste e si muove, secondo natura, in quanto la causa è principio e fine; per essa è e si muove tutto quello che è e si muove. Infatti sussistendo come potenza attiva produce infatti come si conviene a Dio come principi e li pone come idea e provvidenzialmente li trae all’esistenza nel loro moto e li porta a compimento come fine. Ma, se tutto quello che si muove è stato anche creato, è e si muove e è stato creato per una causa, tutto quello che non è per una causa evidentemente non è né creato né soggetto al movimento. Non si muove, infatti, quello che non ha una causa del suo essere attraverso tutte le cose in tutte le cose. Ma, se ciò che è senza causa è certamente anche senza moto, evidentemente Dio è immoto, in quanto non ha nessuna causa del suo essere, mentre è causa di tutto quello che esiste”*. Fa attenzione al modo in cui egli dimostra con grandissima evidenza che la causa di tutte le cose è identica al fine.

**DISCEPOLO:** Faccio attenzione, ma non capisco che cosa ciò possa avere a che fare con la presente questione. Non mi sembra infatti che tu stia discutendo di Dio che è principio e fine di tutte le cose (poiché *da esso, per esso e in esso e ad esso sono tutte le cose*), ma dei principi temporali delle cose sensibili, dei moti secondo la generazione e il luogo, e delle origini spirituali delle realtà intellegibili, che noi percepiamo con l’anima. E perciò non mi è ancora chiaro dove vadano a parare questi esempi che da te sono stati detti riguardo a Dio.

**MAESTRO:** Mi meraviglio del perché tu sia tardo al punto da non capire dove tendono tali esempi. Forse che tutti gli argomenti che abbiamo introdotto

ricavandoli dalla natura delle cose sensibili e spirituali non mirano al fatto che, come naturalmente ogni cosa si sforza di ritornare al suo proprio principio, o che esso sia qualcosa di materiale o che sia qualcosa di spirituale, così noi non crederemo e capiremo, rassicurati da prove certissime, che anche la natura umana ritornerà immediatamente al suo proprio principio (che altro non è se non il Verbo di Dio, in cui fu creata e nel quale esiste e vive in modo immutabile?) Se infatti Dio è principio di tutte le cose che sono e che non sono (cioè di quelle cose che sono sottoposte ai sensi corporei e ai processi intellettuali dell'anima e di quelle realtà che invece per la eccessiva sublimità e spiritualità della propria essenza sfuggono ai sensi corporei e alla percezione della mente) e se queste cose tendono a Lui e se, ancora, tale loro tensione non è ostacolata da nessun motivo dal giungere a Lui, che c'è di strano se si crede e si pensa, riguardo alla natura umana (che fu creata proprio ad immagine e somiglianza dell'unico e comune principio di tutte le cose) che possa ritornare là da dove ebbe origine? Soprattutto perché essa non si allontanò a tal punto da perdere completamente il suo principio *nel quale*, come dice l'Apostolo, *viviamo, ci muoviamo e siamo*, ma si dice che essa fu scacciata nel senso che fu privata del suo splendore per la dissomiglianza per così dire subita per mezzo del peccato. La somiglianza, infatti, la rese vicina, la dissomiglianza lontana. Poiché non è muovendo i piedi che ci si allontana o ci si avvicina a Dio, ma è con gli stati della mente. Allo stesso modo non ci si allontana fisicamente dalla luce solare, bensì con la cecità o la chiusura degli occhi o col tramonto dello stesso sole. La salute non si abbandona in un luogo, ma a causa di una malattia. Allo stesso modo la vita, la felicità, la sapienza e tutte le virtù non altrimenti sono abbandonate se non con la sostituzione dei loro opposti cioè la morte, l'infelicità, l'ignoranza e i vizi. E, come la pelle del corpo umano è deformata dal contagio della lebbra, così la natura umana fu infettata e corrotta dalla disobbedienza ispirata dalla superbia e fu così resa deforme e lontana dal suo Creatore. Dalla quale lebbra, tuttavia, essendo stata liberata per mezzo del farmaco della Grazia divina, sarà ripristinata nella sua antica bellezza. Bisogna piuttosto dire che la stessa natura, fatta ad immagine di Dio, giammai perse del tutto la forza della sua bellezza e l'integrità della sua essenza né potrà mai perderla (poiché l'immagine divina rimane sempre immutabile), tuttavia, a causa del peccato, essa fu resa partecipe delle realtà corruttibili. E ciò possiamo dimostrarlo in virtù delle parole del beato Gregorio di Nissa. Egli, infatti, dice nel

capitolo XXVII del *De imagine*, parlando della resurrezione: “Non è cosa incredibile che dall’unione (dei quattro elementi generali del mondo) avvenga lo scioglimento (cioè il ritorno) dei corpi che risorgono al proprio (stato di natura). Ciò che a noi appartiene non è del tutto soggetto al flusso del mutamento. Se così fosse, sarebbe assolutamente degno di critica il fatto che (l’umanità) nessuno stato esiste secondo natura. Eppure, ad una più attenta analisi, di quegli elementi che sono in noi, alcuni sono eterni, altri invece nascono dal mutamento. Infatti, il corpo muta per aumento e diminuzione, vestito delle età della vita come se fossero degli abiti. Invece, la forma resta in sé stessa immutabile, nonostante ogni trasformazione, senza allontanarsi dalle caratteristiche insite una volta dalla natura stessa, anzi in ogni mutamento del corpo essa appare con le sue caratteristiche naturali e proprie; ma per effetto del Verbo di Dio da essa viene sottratto il mutamento che è di origine passionale e che si sovrappone per accidente alla forma. Infatti, come per così dire un’apparenza aliena, la stessa deformità prende forma attraverso la sua malattia. Tolta la tale deformità per mezzo del Verbo di Dio, come accade a Neman il Siro o a quei lebbrosi di cui si parla nel Vangelo, la bellezza, velata dalle passioni, grazie alla sua salute, ritornerà a splendere nelle sue conoscenze. Perciò nella deformità della nostra anima non vi è nulla di mutevole o di scorrevole per la sua mutabilità, ma vi è insito ciò che possiede durata e che si trova allo stesso modo nella nostra composizione corporale.” Fa attenzione a con quanta chiarezza ed evidenza il Nisseno di cui ho detto ha insegnato che non solo la forma dell’anima è stata creata ad immagine di Dio, ma anche la forma naturale del corpo, che imita l’immagine dell’anima, rimane sempre incorruttibile ed immutabile. Tutto ciò che fu aggiunto al corpo naturale dalla composizione degli elementi e all’anima dalle sozze passioni irrazionali è sempre soggetto al mutamento e alla corruzione. E ciò è ben insinuato, come egli stesso ha detto, attraverso l’allegoria di Neman il Siro e di quei dieci che il Vangelo narra siano stati guariti dal Signore. Infatti, quel siriano e quei dieci non persero del tutto l’immagine umana, bensì furono semplicemente affetti e ricoperti dal gonfiore e dalla deformità della lebbra, affinché comprendessimo per mezzo di ciò che la nostra natura non fu perduta o trasformata, ma privata del suo splendore a causa della deformità dei vizi. E osserva con quanta sicurezza lo stesso siriano abbia rappresentato un’allegoria della natura umana. Il nome *Neman* infatti si traduce con “bello” e *Syria* con

“contemplazione delle realtà celesti”. E forse la natura umana, infatti, non sarebbe stata proprio ciò, se non si fosse insuperbita? Essa è bella e fu creata per contemplare le realtà celesti, ma a causa del peccato di superbia fu affetta dalla lebbra. Ma poi, lo stesso Neman, scendendo in Giudea e ritornando in Siria, secondo l’ordine del profeta Eliseo, si liberò dalla lebbra immergendosi nelle acque del Giordano e la pelle del suo corpo fu rinnovata. Forse che la nostra natura non discenderà anch’essa nella comprensione della sua miseria, allorché essa avrà riconosciuto la sua inanità e lo squallore dei suoi vizi e, ritornata in sé stessa, si purificherà? E chi la purificherà? Eliseo, cioè il Salvatore di Dio o la Salvezza divina. Forse che il nostro Eliseo non è il Verbo di Dio, il nostro Signore Gesù Cristo, che è il Salvatore di Dio e la Salvezza divina? Nel “Ritornare in Siria” salverà la nostra natura, cioè finché non avrà ordinato che noi ritorniamo alla nostra antica condizione (cioè alla contemplazione delle virtù celesti). E dove ci purificherà? Nel Giordano il cui significato tradotto è “discesa del Signore”, “discesa del Giudizio”, “potenza”, “ultima terra” o “resurrezione”. E quando crediamo e speriamo che vi sarà la salvezza e il ritorno della nostra natura nella Siria della celeste contemplazione, se non quando il Signore discenderà nella sua Gloria? Egli discenderà per giudicare i vivi e i morti e per manifestare la sua potenza nell’“ultima terra”, cioè alla fine del mondo, quando il cielo e la terra passeranno; nella loro “resurrezione”, cioè nell’esaltazione dei santi nell’eterna beatitudine o, sicuramente, nella resurrezione universale di tutti. Infatti, la resurrezione universale è proprio l’ascesa di tutti dalla morte alla vita, da un corpo animale e corruttibile a quello spirituale ed incorruttibile. Invece tutta quanta la lebbra della natura umana e la corruzione saranno raccolte e portate in Giezi. *Giezi* si traduce con “vedendo la valle” o “separazione dalla visione”, ed indica allegoricamente il Diavolo il quale, benché non sia affatto servo del nostro Salvatore, tuttavia senza il suo ordine e permesso non potrà esercitare gli inganni della sua malvagità, né potrà mai cessare di guardare nel profondo della perdizione e della morte eterna, e scendere a causa della sua superbia diviso dalla contemplazione della Verità. Perciò la nostra lebbra che aveva contaminato con il livore della invidia stessa l’immagine di Dio ritornerà a Lui e, poiché sarà sommerso dal dolore per la nostra salvezza e per la nostra restaurazione, la sua punizione verrà raddoppiata. Che dirò dei dieci lebbrosi? Forse che essi non sono stati allegorie della nostra stessa natura che è stata redenta dal suo redentore e che

ogni giorno è redenta in ogni singolo uomo e che, con la fine del mondo, sarà universalmente redenta e liberata in tutti? Infatti, di solito, la nostra natura è simboleggiata dal numero dieci. Infatti, non c'è dubbio che essa sia formata di corpo e di anima. Il corpo prende forza dal numero cinque, cioè dai quattro elementi corporei e dalla forma che compone e plasma quegli elementi. Anche l'anima non è lontana dal cinque. Infatti essa consiste in intelletto, ragione e duplice senso, quello interiore e quello esteriore, e nel moto vitale dal quale è regolato il corpo. Considera dunque come tale decade umana, la quale, come penso, sarà liberata dalla miseria in essa sviluppatasi come da una lebbra per merito della Grazia del suo Creatore e Redentore, ritornerà all'Unità, affinché non la decade, bensì solo l'intelletto possa rimanere unito alla pura contemplazione della semplice Verità. E ritengo che proprio attraverso l'immagine del lebbroso si indica colui che da solo è ritornato al Signore, riconoscendo a Dio la gloria della sua purificazione e, come ritornato dalla lontana terra straniera della sua dissomiglianza, restò unito al suo Liberatore e Purificatore; invece non sono stati compresi gli altri nove. Poiché tutta la natura umana verrà unificata in un solo intelletto, affinché in essa non rimanga nulla tranne quel solo intelletto con il quale contemplerà il proprio Creatore. Ma, prima di trattare della purificazione della natura umana e della sua unificazione con sé stessa e con il suo Creatore ad immagine del quale essa fu creata, non ritengo inutile che si debba dire qualcosa sul concetto stesso di "ritorno". Poiché nessuno potrà facilmente dimostrare ciò che ha detto se non colui che avrà prima insegnato perché è caduta e da dove inizi il ritorno della natura e attraverso quali gradi essa ascenda e a che cosa tenda e dove finisca.

**DISCEPOLO:** Non c'è niente di più vero, come credo. Chi, infatti, potrà mai dimostrare facilmente il ritorno della natura, se non avrà prima dimostrato con prove sicure e razionali dove essa vada e in che modo ritornerà?

**MAESTRO:** Da dove essa sia caduta e dove vada a nessun credente è sconosciuto poiché il Salmista dice: *l'uomo, allorché ascende agli alti onori, si instupidisce e diviene simile alle bestie irrazionali*. Così ha perso l'onore dell'immagine divina e dell'uguaglianza alle virtù celesti ed è caduto nella somiglianza con le creature irrazionali. Infatti, la natura è oppressa dalle passioni terrene e dai desideri carnali, essa che, invece, è stata creata per desiderare naturalmente e per amare le realtà celesti, essa che fu creata per godere della



ragione viene travolta da un impulso irrazionale. Non è bestiale l'impulso che non è disdicevole nell'uomo neanche dopo il peccato. Ma, come insegna la ragione illuminata dalla verità, è considerato disdicevole nell'uomo ciò che è lodato nella bestia. Perché? Perché nella bestia l'impulso irrazionale esiste secondo natura, nell'uomo invece esso è contro natura. Infatti, tutto ciò che vi è insito secondo natura è bene, ciò che vi è stato aggiunto contro natura, benché sia bene per un'entità bestiale, è per l'uomo sconveniente ed estraneo. Né da altro gli impulsi irrazionali giunsero alla natura umana se non dal forte impeto delle bestie alle quali essa fu resa simile dal peccato. Ciò lo testimonia anche Gregorio di Nissa che dice: *“Credo che sia stato proprio da tale principio (cioè dalla somiglianza con gli animali irrazionali) che le singole passioni siano state instillate nella vita umana proprio come un flusso d'acqua deriva da una fontana. Tale aspetto lo conferma la stessa parentela delle passioni che si è manifestata ugualmente in noi e nelle creature irrazionali. Non è giusto infatti che nella natura umana creata secondo l'immagine divina il moto passionale possa annientare le sue origini. Poiché la stessa somiglianza dell'uomo con Dio non è secondo il furore, né la stessa natura celeste è creata dal piacere. La brutalità, come la ferocia, e il desiderio verso ciò che è più grande e l'odio verso ciò che è più piccolo e tutte le cose di questo tipo sono molto lontane dall'essenza della divina bellezza. Perciò la natura umana ha introdotto dentro di sé queste cose ricavandole dalla parte irrazionale. In esse la vita irrazionale è pronta a difendere sé stessa e queste cose, trasposte nella vita umana, sono diventate passioni.”* Nessun sapiente oserebbe negare che l'uomo sia caduto in questi impulsi irrazionali che, mentre esistono naturalmente nella vita animale, sono invece peccaminosi per la vita umana; e da questi l'uomo rovinò nuovamente nella morte e nella distruzione del corpo. Né infatti poté cadere più in basso- poiché nella natura non c'è nulla di più basso di una vita priva di ragione e di senso o di un corpo miserabile e corruttibile- poiché nessuna natura può ritornare al nulla, anzi, appena ha raggiunto il fine della sua caduta, da esso incominciò a far ritorno. Il fine della rovina è il dissolvimento del corpo.

Ed è proprio dalla dissoluzione del corpo che prende inizio il ritorno della natura. E in virtù di ciò la morte della carne portò più utilità che vendetta alla natura umana, benché essa sia stata considerata come la punizione per il peccato, tanto

che la morte della carne, processo che si suole definire “morte” è più razionalmente definita morte della morte piuttosto che morte della carne.

Se, infatti, la vita umana in questa carne corruttibile viene giustamente chiamata dai sapienti “morte”, per quale ragione il fine di questa stessa morte non può essere chiamata “vita”, visto che essa sembra più liberare dalla morte piuttosto che infliggere la morte ai morenti? Perciò il beato Massimo nel capitolo XXVIII degli *Ambigua* dice: *“Infatti il termine di questa vita presente io nemmeno credo che sia giusto chiamarlo “morte”, ma piuttosto allontanamento dalla morte, separazione dalla corruzione, liberazione dalla schiavitù, interruzione dello sconvolgimento, eliminazione delle guerre, trapasso dalla confusione, ritirarsi dalle tenebre, rilassarsi dalle fatiche, silenzio dal fragore indistinto, tranquillità dall’incertezza, velo della vergogna, scampo dalle passioni, scomparsa del peccato e, per dirla in breve, termine di tutti i mali.”* Perciò la fine della vita presente è l’inizio di quella futura e la morte della carne è auspicio della restaurazione della natura e del ritorno all’antica incorruttibilità.

### **Anche gli animali “profetizzano” la resurrezione...**

(Periphyseon, V, 899 D- 901 D)

**MAESTRO:** [...] Il suddetto Epifanio, parlando della resurrezione e disputando contro i Greci che negavano del tutto la resurrezione, volendo dimostrare ciò, disse: *I Greci negano del tutto la resurrezione, ignorando Dio e i suoi comandamenti. Tuttavia risorgeranno, anche se non lo vogliono. La stessa creazione li ammonisce chiaramente, mostrando tutti i giorni la modalità della resurrezione. Giunge, infatti, la sera e siamo simili ai morti. Cessata la notte, sorge il sole, infondendoci la vita e dando un segno della resurrezione. Sono raccolti i frutti e si taglia lo stato delle cose presenti con l’immagine definita della nostra trasformazione. La terra viene seminata e produce frutti, poiché i semi seminati dopo la messe (cioè dopo la raccolta delle spighe) ricrescono. Essendo la cavalletta morta e sepolta, è concepito nella terra ciò che da quella è emanato e, dopo qualche tempo, la terra restituisce ciò che aveva ricevuto. I semi delle piante sono seminati, ma devono prima morire. Se non muoiono, infatti, non possono crescere a nuova vita. Dio ha creato in noi, anche nelle singole unghie,*

*dei segni della resurrezione, offrendo una testimonianza per la nostra speranza. Egli, infatti, manifesta la nostra resurrezione per mezzo della nostra testa e dei capelli. Ciò che a noi sembra essere un corpo morto, cioè i capelli e le unghie ogni giorno tagliati, ricrescono nuovamente, significando la speranza della resurrezione. E non è cosa fantasiosa raccontare agli increduli gli esempi della natura. I colombi, uccelli incapaci di volare velocemente, restano morti per sei mesi e dopo quaranta giorni ritornano a vivere. I κάπθαροι (cioè gli scarabei), presentando la propria morte, si nascondono in una pallina di sterco e coprono e mettono la stessa pallina sotto terra, come se venissero rianimati dalle proprie secrezioni e ritornassero a vivere dai propri resti. E inutile che io parli della fenice; infatti le orecchie dei fedeli e di altri hanno udito di essa. E questa è la sua natura: giunta al suo cinquecentesimo anno di vita, prevede l'arrivo del momento della sua morte. Così essa costruisce un sepolcro fatto di aromi e portandolo giunge in una città dell'Egitto chiamata Eliopolis (cioè città del Sole) e percuotendosi il petto fortemente con dei ramoscelli, fa scaturire del fuoco dal suo corpo e brucia il legno che è stato ammassato nella sua tomba e così brucia tutto il suo corpo, le sue carni e le sue ossa. Giunge, per volere divino, una nuvola carica di pioggia che spegne il fuoco che ha incenerito il suo corpo. L'uccello è quindi morto e bruciato, la fiamma si è spenta e restano solo i resti della sua carne incenerita i quali, nel giro di un giorno, generano un verme. Tale verme mette le piume e cresce; il terzo giorno esso è cresciuto e, una volta cresciuto, si rivela a coloro i quali osservano e indagano sul luogo; e così ritorna nella sua patria dalla quale giunse e diventa nuovamente una fenice.”*

Hai udito Epifanio. Se allora nel ricostruire le cose e le parti di un corpo umano opera la forza della natura così come anche nel far rivivere degli animali irrazionali, come mostrano le prove del suddetto autore, che c'è di strano se la potenza vitale e naturale, che giammai abbandona la sostanza dei corpi umani, prevale a tal punto da consentire con la medesima operazione agli stessi corpi di ritornare in vita e nell'integrità di tutta la natura umana?

Infatti anche i diversi e particolari corpi degli altri animali e di tutte le cose sensibili- poiché in essi, quando vivono nelle loro forme, soffia e si muove il moto della vita che poi cessa allorché essi muoiono senza tuttavia abbandonare del tutto la loro sostanza- passeranno tutti insieme col mondo in quel modo di cui abbiamo spesso parlato prima. E poiché tutte le realtà sensibili e intellegibili sono state

inserite con pienezza nella natura umana, forse che è contrario alla ragione se riteniamo che tutto il mondo al tempo della resurrezione della sua stessa natura nella quale è tutto racchiuso, risorgerà insieme a tutte le sue parti in una sorta di resurrezione universale? Soprattutto perché è concepita l'esistenza di una sola ed identica natura di tutte le cose sensibili, considerata in sé stessa, e in questo mondo la ragione illuminata dalla verità considera non la grandezza della massa corporea, ma l'unificazione delle sostanze incorporee senza alcuna confusione, mescolanza o miscuglio delle parti, proprio come nella Monade o nel centro non percepisci la quantità o la qualità dei numeri e delle linee ma il solo suo significato che non è limitato da alcuna massa, da alcuno spazio, da alcuna quantità e qualità. Essa, infatti, è in tutto e per tutto in sé stessa, non limitata da alcun luogo, non soggetta ad alcun tempo. E dal momento che nell'universo delle realtà sensibili la natura umana eccelle per la sua superiorità e le realtà superiori attirano a sé quelle inferiori (infatti la ragione non permette che le cose inferiori siano consumate da quelle superiori, anzi dimostra in modo certo e sicuro che quelle inferiori passano in quelle superiori), non è forse verosimile pensare che la natura umana unirà e unificherà alla fine di tutto tutte le realtà create in sé e al di sotto di sé?

A questo punto ritengo che non si debba tralasciare l'opinione dello stesso Epifanio riguardo alla spiritualità dei corpi umani dopo la resurrezione. Infatti, disputando sul corpo di Cristo dopo la resurrezione, nel quale vi fu in anticipo un esempio perfetto della resurrezione di tutta l'umanità, dice queste cose: *“Entrò quando erano chiuse tutte le porte. La sua carne risorse spirituale e nient'altro fu se non ciò che è. E ciò che si unificò alla Deità fu adornato dalla bellezza dello Spirito. Se lì non vi fosse stata la sottigliezza dello Spirito, avrebbe assunto un corpo pesante. Ma per mostrare che questo nostro corpo corruttibile si sarebbe rivestito dell'incorruttibilità nella verità- infatti se è mortale, si rivestirà di immortalità- entrò quando le porte erano chiuse, per mostrare che ciò che è pesante, mortale e corruttibile diventerà spirituale, immortale e incorruttibile. Così dimostrò a tutti gli increduli che durante la nostra salvezza (cioè nella resurrezione) donerà la resurrezione, trasformando il corpo in sottile spirito.”* Osserva con quanta sicurezza afferma che vi sarà la resurrezione dei corpi spirituali e un ritorno incomprensibile nella natura sottile, allorché lo Spirito avrà eliminato ogni lentezza e qualità della materia terrena e distrutto il peso che

soccombe ai sensi corporei ed è circoscritto allo spazio materiale, avendo compreso bene l'Apostolo che dice: *è seminato un corpo animale, sorgerà un corpo spirituale.*

**LA DEIFICAZIONE DELL’UOMO E LA  
SUA RESURREZIONE: IL CONFRONTO  
TRA LA TEOLOGIA LATINA ED  
ORIENTALE.**

**La deificazione dell'uomo e la sua resurrezione: il confronto tra teologia  
latina ed orientale.**

(Periphyseon, V, 876 B- 882 B; 893 B- 897 A)

I testi qui presenti contengono le riflessioni che maestro e discepolo svolgono sul problema della resurrezione dell'uomo e della sua deificazione. Siamo in un momento importante del dialogo: quello in cui Scoto Eriugena svolge un interessante confronto tra i testi dei Padri latini e le opere da lui tradotte e studiate dei Padri di lingua greca. Tale confronto si giustifica alla luce di quanto il personaggio del maestro afferma all'inizio del suo nuovo intervento: la resurrezione dell'uomo non è un processo semplice da descrivere e da comprendere. Essa, infatti, comporta una serie di "passaggi" che conducono gradualmente alla riunificazione dell'uomo con Dio. Uno di questi implica la trasformazione del corpo risorto dell'uomo in spirito. Scoto Eriugena ritiene impossibile che l'uomo possa ritornare all'Unità divina nella materialità e nella fisicità della sua natura corporea senza che quest'ultima non subisca prima una trasformazione del proprio essere e delle proprie qualità. Ciò si spiega tenendo conto del fatto che Dio è un essere semplice di natura invisibile e spirituale, mentre l'uomo è una creatura che consta soprattutto di fisicità e di corpo; pertanto, affinché l'unione tra i due possa realizzarsi, occorre che l'elemento creaturale dell'uomo si lasci trasmutare in una realtà superiore e di natura divina: dunque risorgere per l'uomo significherà essere divinizzato e quindi essere trasformato in Dio.

Tuttavia, tale principio non riscontra un grande plauso da parte dei rappresentanti della teologia latina: l'idea che il corpo umano subisca una tale metamorfosi è considerata inaudita se non addirittura eretica secondo l'autorevole giudizio di Sant'Agostino, il quale equipara la teoria della divinizzazione del corpo umano alla ancora più assurda dottrina della metempsicosi pitagorica! Secondo il vescovo di Ippona, la trasmutazione del corpo umano in spirito non è

concepibile né dal punto di vista della ragione né da quello della fede. Eppure Agostino non è il solo a contrastare tale convinzione: Eriugena riporta anche un brano del filosofo Boezio nel quale è affermata l'impossibilità che una realtà di natura corporea possa trasformarsi in una di natura incorporea e spirituale. Tale impossibilità è motivata dal principio della filosofia aristotelica secondo il quale se non vi è una materia comune alle due sostanze soggette alla trasmutazione non sarà possibile che una di queste possa mutare e unirsi all'altra.

Le due *auctoritates* latine, dunque, non offrono alcuna possibilità di sostenere e di difendere la dottrina della divinizzazione; ed è proprio a questo punto che Eriugena introduce i passi di Gregorio Nazianzeno e di Massimo Confessore con l'obiettivo di dimostrare che la trasformazione dell'uomo in Dio mediante la conversione del corpo in spirito non solo sarà possibile, ma è stata perfino dimostrata ed argomentata dai Padri della tradizione orientale (anche se lo stesso Eriugena non dimentica di far notare che anche presso alcuni Padri di lingua latina come Ambrogio la dottrina della divinizzazione aveva a suo tempo trovato accoglienza e sostegno).

Secondo gli scritti dei Padri greci, la divinizzazione dell'uomo è un processo che bilancia lo squilibrio che il rapporto anima-corpo ha subito e vissuto durante l'esistenza terrena dell'uomo: secondo Gregorio il Teologo, infatti, come durante la vita terrena l'anima ha subito l'influenza del corpo che l'ha guidata nella conoscenza delle realtà sensibili e fisiche, così, dopo la resurrezione, il corpo sarà guidato e sottomesso all'influenza dell'anima che lo renderà "coerede" del suo destino ultraterreno e condividerà con esso le gioie della vita eterna e spirituale. Massimo il Confessore spiega tale pensiero aggiungendo che *come la carne fu inghiottita dalla corruzione a causa del peccato e dalla carne fu inghiottita l'anima [...], così, in virtù della Grazia del Dio incarnato, la carne sarà inghiottita dall'anima nello Spirito e l'anima da Dio, che è la vera vita, in quanto l'anima possederà esclusivamente lui...* Ambrogio, dal canto suo, vede tale trasformazione del corpo in spirito profetizzata nella celebre parabola evangelica, narrata da Luca, della donna che fece fermentare il lievito nelle tre misure di farina. Il vescovo di Milano interpreta la parabola identificando la tre misure di farina con le tre nature dell'uomo (corpo, anima, spirito) che, grazie al lievito dell'unità della Chiesa, fermenteranno diventando una sola cosa. Inoltre, il potere della Grazia divina plasmerà l'umanità a tal punto da ridurla ad una creatura



semplice e spirituale, libera finalmente dalla corruzione e dalla debolezza della carne.

Ma Eriugena, come al solito, non ama limitarsi al parere delle sue *auctoritates*, per questo, egli afferma che la divinizzazione dell'uomo tramite la trasmutazione del corpo in spirito non è in fondo una dottrina assurda e "fantastica", bensì essa è in qualche modo riscontrabile a livello simbolico all'interno di alcuni noti esempi tratti dal mondo naturale: egli, infatti, accenna agli esempi dell'aria che si converte nella luce o del ferro rovente che, riscaldato nel fuoco, sembra fondersi con esso. Tali esempi vogliono esprimere un'ulteriore conoscenza spirituale ed escatologica: l'unificazione e l'assorbimento del corpo nell'anima e dell'anima nello spirito e di quest'ultimo in Dio non eliminerà la loro essenza e la loro natura; anzi corpo, anima e spirito saranno trasformati in una realtà migliore, senza che ciò comporti la loro mescolanza o la confusione delle loro individualità. Ancora una volta, Gregorio, Massimo e Scoto Eriugena si rifanno alle celebri parole che San Paolo scrive nella sua prima lettera ai Corinzi, là dove egli afferma che, alla fine dei tempi, Dio sarà *omnia in omnibus*, cioè "tutto in tutte le cose". Analogamente, tale espressione è utilizzata dai tre teologi per esprimere l'unificazione della natura umana con Dio: infatti, dopo la riunificazione uomo-Dio, l'umanità risorta e divinizzata rifletterà il divino nella sua essenza, poiché il Creatore riempirà la sua creatura prediletta della sua gloria e della sua beatitudine, donandole la vita eterna e inesprimibile e assolutamente esente da ogni traccia della peculiarità della condizione presente e della vita costituita dalla corruzione. Se vi fossero ancora dubbi su questa unione tra l'uomo e Dio, osserva alla fine il maestro, il lettore potrà, ancora una volta, meditare l'esempio, tratto dal mondo delle arti liberali, della monade e dei numeri che da essa derivano e che in essa ritornano o quello, di gran lunga più semplice, del punto geometrico dal quale nascono tutte le linee e nel quale esse ritornano formando con esso un'unica cosa.

La dottrina della divinizzazione e della trasmutazione del corpo in spirito solleva però un' ulteriore questione: quella cioè concernente la conservazione dell'individualità fisica e sessuale dell'uomo risorto. In altre parole, la resurrezione del corpo umano manterrà inalterate le caratteristiche e le connotazioni fisiche che ciascuna persona ha avuto durante la sua esistenza terrena, nonostante la trasformazione del corpo in spirito? Eriugena dà a tale

quesito una risposta negativa, puntualizzando che l'umanità risorgerà con un corpo completamente asessuato, reso simile a quello degli angeli.

Tale affermazione trova la sua motivazione all'interno della riflessione teologica ed antropologica elaborata da Massimo il Confessore, secondo cui la sessualità rappresenta un realtà che, in quanto frutto del peccato, dovrà necessariamente essere eliminata allorché l'uomo sarà ritornato a Dio. Benché sia una magnifica e miracolosa "sintesi" di tutte le creature, spirituali e naturali, l'uomo è tuttavia una creatura angelica e divina, destinata ad esistere nella comunione eterna con il suo Creatore. La sua resurrezione, quindi, lo libererà dalla carne e dalle sue "malattie", tra le quali vi è *in primis* la distinzione tra maschio e femmina, che Dio ha consentito solo ed unicamente per permettere all'umanità di perpetuare la propria esistenza nella realtà del peccato e della corruzione in attesa della sua futura redenzione. Tale redenzione è stata operata dal Cristo il quale ha rivelato con la propria resurrezione il destino ultraterreno dell'umanità salvata e riconciliata con Dio: quando, il terzo giorno, Cristo risorse dai morti, il suo corpo non era più un corpo fatto di carne umana, bensì era spiritualizzato e pienamente divinizzato, privo della connotazione sessuale maschile che il Figlio di Dio, come spiega Eriugena, dovette assumere al fine di mostrarsi e di poter predicare agli uomini, che offuscati dai vizi e dalle passioni della carne, non avrebbero potuto altrimenti conoscerlo e vederlo.

Del resto lo stesso Gesù Cristo insegna continuamente tale verità allorché nel Vangelo, parlando della condizione escatologica degli uomini e delle donne sposatisi sulla terra, afferma che essi né si sposeranno, né prenderanno marito o moglie, ma saranno come angeli in cielo. E gli angeli, come vuole tradizione, sono creature di natura spirituale e asessuati, dotati di un corpo invisibile e trasparente, simile a quello (e qui Eriugena non manca di esprimere una delle sue solite similitudini con il mondo naturale) dei quattro elementi naturali che, per quanto presenti in tutte le cose che vediamo e che percepiamo, sono tuttavia sottratti alla potenza del nostro sguardo, ma non per questo essi devono essere considerati meno reali o addirittura come non esistenti!

Eppure, sapere esattamente di che natura e di che qualità siano le forme invisibili e spirituali dei corpi degli angeli o degli uomini risorti, conclude il maestro, non è cosa che si possa ottenere finché l'uomo continua ad esistere limitato nella vita

terrena: solo una miracolosa trasformazione divina delle facoltà umane, come sostiene Sant'Agostino, può conferire una tale capacità ed un tale sublime potere.

**La deificazione dell'uomo e la sua resurrezione: il confronto tra teologia  
latina ed orientale.**

(Periphyseon, V, 876 B- 882 B; 893 B- 897 A)

**NUTRITOR:** Prima igitur humanae naturae reversio est quando corpus solvitur et in quattuor elementa sensibilis mundi, ex quibus compositum est, revocatur. Secunda in resurrectione implebitur, quando unusquisque suum proprium corpus ex comunione quattuor elementorum recipiet. Tertia, quando corpus in spiritum mutabitur. Quarta, quando spiritus et, ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quae sunt semper et incommutabiliter in deo. Quinta, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in deum, sicut aer movetur in lucem. Erit enim deus omnia in omnibus<sup>634</sup>, quando nihil erit nisi solus deus. Nec per hoc conamur astruere substantiam rerum perituram, sed in melius per gradus praedictos redituram<sup>635</sup>. Quomodo enim potest perire, quod in melius probatur redire? Mutatio itaque humanae naturae in deum non substantiae interitus aestimanda est, sed mirabilis atque ineffabilis reversio. Si enim omne quod pure intelligit efficitur unum cum eo quod intelligitur, quid mirum si nostra natura, quando deum facie ad faciem contemplatura sit in his qui digni sunt- quantum ei datur contemplari- in nubibus theoriae ascensura, unum cum ipso et in ipso fieri possit? Nec hoc dicimus illorum sensum refellentes, qui dicunt nullum corpus mutari in vitam, neque ullam vitam mutari in corpus, praesertim cum sanctus pater Augustinus hoc dicere videatur, sed quod in hac disputatione de naturae reditu Gregorium sequimur theologum eiusque expositorem Maximum, necnon et sanctum Ambrosium in explanatione evangelii secundum Lucam. Neque cuipiam suademus credere quod ei incredibile videtur. Praedictorum nanque reversionis naturae graduum quidam sunt in quibus theologorum traditio universaliter consentit, quidam in quibus omnino discrepat. Nam de reditu corporis in elementa ex quibus venit, deque ipsius resurrectionis tempore in se ipsum recursu nullus dissonat ab altero. De transitu vero (id est transmutatione) corporis in animam, vel animae in causas, vel omnium in deum valde dissimilis sententia est variumque fere in omnibus dogma. Multi enim de solutione

---

<sup>634</sup> 1Cor. 15, 28.

<sup>635</sup> Tale concetto ricorre spesso all'interno del *Periphyseon*: cfr. I, 450 A D, 483 A B.

solummodo corporis in elementa deque eius reditu resurrectionis momento in suum proprium statum disputant, et neque plus ascendere videntur, quoniam in qualitate corporum post resurrectionem disputationis suae finem constituunt; transfusionem vero corporum in animas, et animarum in causas, et causarum in deum quidam penitus negant, quidam caute dubitant, in tantum ut etiam humanitatem Christi in divinitatem conversam fuisse dicere non audeant. Et quoniam illorum non est praetermittenda auctoritas, quid de hoc sentiant breviter commemorare debemus.

Beatus Aurelius Augustinus in decimo exameri sui: “Primum”, inquit, “illud firmissime teneamus animae naturam nec in naturam corporis converti, ut quae iam fuit anima fiat corpus, nec in naturam animae irrationalis, ut quae fuit anima hominis fiat pecudis, nec in naturam dei, ut quae fuit anima fiat quod deus est, atque ita vicissim, nec corpus nec animam irrationalem nec substantiam quae deus est converti et fieri animam humanam”<sup>636</sup>. Vides quemadmodum negat animam humanam (hoc est naturam rationabilem) converti posse in deum, neque corpus in animam. Boetius quoque in secundo libro De trinitate: “Non est”, inquit, “humana anima in divinitatem, a qua assumpta est, permutata. Quod si neque corpus neque anima in divinitatem potuit verti, nullo modo fieri potuit ut humanitas converteretur in deum. Multo minus vero credi potest ut utraque in se converteretur, quoniam neque incorporalitas transire ad corpus potest, neque rursus e converso corpus ad incorporalitatem, quandoquidem nulla his materia subiecta communis est, quae alterutris substantiarum qualitatibus permutetur”<sup>637</sup>. In his verbis praedictorum auctorum nil aliud datur intelligi quam nullam corpoream naturam in incorpoream posse mutari. Quorum sententiam non solum non reprehendimus, verum etiam libenter accipimus.

Theologos autem qui graece locuti sunt aliter sensisse non ignoramus. Quorum dicta quamvis in praecedentibus disputationis huius libris frequenter de reditu naturae introduxerimus, eadem et nunc repetere necessarium iudicamus. Beatus Gregorius theologus in epitafio fratris sui Caesarii de resurrectione disputans: “Paulo post autem”, inquit, “et congenitum carnale (corpus videlicet) receptura (est anima), cum quo quae illic sunt (hoc est in futura vita) philosophata est, per ipsam et datam et creditam terram (carnem profecto), in modum quem novit qui ea colligavit et dissovit deus, huic cohereditabit illic gloriam, et quemadmodum

---

<sup>636</sup> AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, X, 4, 7, PL 34, 411.

<sup>637</sup> BOETHIUS, *Contra Eutychen et Nestorium*, VI, 73-82, PL 64, 1350 C.

laborum eius (animae videlicet) per congenerationem participavit (corpus), sic ex iucunditatibus suis tradet, totum in se ipsam (corpus scilicet) consumptura, et futura cum ipso unus et spiritus et animus et deus, absorpto a vita et mortali et fluenti”<sup>638</sup>. Quam sententiam Maximus explanans: “Ut enim”, inquit, “absorpta est per peccatum caro a corruptione, a carne vero anima, terrena operationibus (suis) facta, ab anima autem per consummatam ignorantiam cognitio dei, ut neque si deus est cognosceret, sic omnino tempore resurrectionis, secundum bene futuram conversionem in spiritu sancto per gratiam incarnati dei absorbebitur caro ab anima in spiritu, anima vero a deo, qui est vere vita. Ipsum quippe singularissimum per omnia totum tota anima manifeste habitura est, et simpliciter dicendum, per conversionem a praesentibus, circa quae nunc sumus et convolvimur, omnia in futuro ostendet quae nostra sunt ipsa divina resurrectionis gratia, ut sicut hic nos absorpsit mors valida per peccatum, sic illic illa iuste infirmata deponatur per gratiam”<sup>639</sup>. Intuere quam clare et aperte praefati theologi reditum corporis in animam incunctanter edocent.

Et ne quis forte nos existimet nullum latinae linguae auctorem qui huic rationi adunationis naturae (hoc est de reditu inferiorum in superiora) faverit posse invenire, beati Ambrosii sententiam introducere convenit in expositione in Lucam, eo loci ubi de muliere illa evangelica tractat tria sata similiae ascondente donec fermentarentur in unum. “Apostolus”, inquit, “non in carne sed in spiritu ambulare nos praecepit, ut sanctificati per lavacrum regenerationis, veterem hominem cum suis desideriis exuentes, induti novum, qui secundum Christum creatur, non in vetustate litterae, sed in spiritus novitate gradiamur, quo possit nobis resurrectionis tempore incorrupta corporis et animae et spiritus manere communio.” Et paulo post: “Itaque si in hac vita tres mensurae (corporis videlicet et animae et spiritus) in eodem fermento (hoc est in unitate ecclesiae) permanserint donec fermententur et fiant unum, ut aequalitatem nulla distantia sit, nec compositi ex trium diversitate videamur, erit in futurum diligentibus Christum incorrupta communio, nec compositi manebimus. Nam et qui compositi nunc sumus unum erimus, et in unam substantiam transformabimur. Neque enim in resurrectione aliud erit alio inferius, sicut nunc fragilis in nobis est carnis infirmitas et corporalis habitudo naturae vel vulneribus patet vel iniuriis subiacet vel sui oneris mole depressa supra terras nequit extollere altius atque elevare

<sup>638</sup> Cfr. GREGORIUS NAZIANZENSUS, *Orationes*, VII, PG 35, 781 C- 784 A.

<sup>639</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, XVII, 173- 185, PG 91, 1252 A B.

vestigium, sed in simplicis creaturae gratiam figurabimur, cum completum fuerit quod dictum est a Iohanne: “Karissimi, nunc filii dei sumus, et non dum revelatum est quid erimus, sed scimus quia, cum revelatum fuerit, similes ei erimus”<sup>640</sup>. Itaque cum dei natura sit simplex- spiritus enim deus est- nos quoque in eandem imaginem figurabimur, ut “qualis caelestis tales et caelestes. Igitur sicut portavimus imaginem illius terreni, portemus et imaginem huius caelestis”, quam animus noster debet induere.”<sup>641</sup> Sed non ita hunc excelsissimum magistrum (Ambrosium dico) debemus intelligere, veluti substantiarum confusionem vel transmutationem velit suadere, sed adunationem quandam ineffabilem atque in intelligibilem nostrarum substantiarum evidentissime docuisse.

In humana siquidem natura nil subsistit quod spirituale et intelligibile non sit. Nam et substantia corporis profecto intelligibilis est, atque ideo non est incredibile nec rationi obsistens, si intelligibiles substantiae sibi invicem adunentur, ut et unum sint et unaquaequae proprietatem suam et subsistentiam habere non desistat, ita tamen ut inferiora superioribus contineantur. Non enim vera ratio sinit superiora inferioribus vel contineri vel attrahi vel consumi. Inferiora vero a superioribus naturaliter attrahuntur et absorbentur, non ut non sint, sed ut in eis plus salventur et subsistant et unum sint. Nam neque aer suam perdit substantiam cum totus in solare lumen convertitur in tantum ut nihil in eo appareat nisi lux, cum aliud sit lux, aliud aer; lux tamen praevalet in aere, ut sola videatur esse. Ferrum aut aliud aliquod metallum in igne liquefactum in ignem converti videtur, ut ignis purus videatur esse, salva metalli substantia permanente<sup>642</sup>. Eadem ratione existimo corporalem substantiam in animam esse transituram, non ut pereat quod sit, sed ut in meliori essentia salva sit. Similiter de ipsa anima intelligendum quod ita in intellectum movebitur, ut in eo pulchrior deoque similior conservetur. Non aliter dixerim de transitu, ut non adhuc dicam omnium, sed rationabilium substantiarum in deum, in quo cuncta finem positura sunt et unum erunt. Sed quod de adunatione humanae naturae absque singularum substantiarum proprietatis abolitione diximus, beati Maximi sententia possumus approbare. Exponens nanque magnum Gregorium Nyseum in sermone De grandine ubi ait:

---

<sup>640</sup> 1 Ioh. 3, 2.

<sup>641</sup> AMBROSIIUS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 192, 194, CCSL 14, 281-282.

<sup>642</sup> Le similitudini della luce e del ferro rovente sono tratte da Massimo il Confessore; cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, III, 120-130; VI, 616-626, PG 91, 1073 C-1076 A; 1137 B C.

“Et nos quidem lux ineffabilis accipiet, et sanctae ac regalis contemplatio trinitatis illuminantis planius et purius et totius toti animo mixtae, quam etiam solam regnum caelorum ego pono”<sup>643</sup>, consequenter adiunxit dicens: “In omni creatura rationabili angelorum et hominum quicunque nullam secundum motum qui ad finem est naturaliter compactarum eis divinarum rationum ab ipso creatore per negligentiam corruperunt, magis autem se ipsos temperanter salvaverunt, totos inconvertibiliter, utpote divinae organa naturae, et esse et futuros esse scientes, quos per totum totus circumspirans deus in modum animae veluti membra corporis compacta optimo domino factos ad voluntatem tractat, et propria implet gloria et beatitudine, vitam dans et donans aeternam atque ineffabilem et omnibus modis universa liberam cognitione consitutae proprietatis praesentis et per corruptionem consistentis vitae. Quam (videlicet vitam aeternam) non aer inspirans neque sanguinis rivuli epare fluentes constituunt, sed deus totus totis participatus, et animae in modum ad corpus animae, et per medium animum ad corpus factus, sicut novit ipse, ut ea quidem (anima) inconvertibilitatem accipiat, illud vero (corpus) immortalitatem, et totus homo deificetur per inhumanati dei gratiam deificantis, totus quidem homo manens secundum animam et corpus per naturam, et totus factus deus secundum animam et corpus per gratiam et convenientem sibi per totum divinam beatae gloriae claritatem, post quam nihil est ad intelligendum lucidius aut excelsius. Quid enim ΘΕΩΣΕΩΣ (id est deificatione) dignis amabilius, per quam deus diis factis unitus omnino universitatem suam facit per bonitatem?”<sup>644</sup>. Animadvertite quod ait: “Totus homo manens secundum animam et corpus per naturam, et totus factus deus secundum animam et corpus per gratiam.” Naturarum igitur manebit proprietas, et earum erit unitas; nec proprietas auferet naturarum adunationem, nec adunatio naturarum proprietatem.

**ALUMNUS:** Istac, quae a te dicta sunt, quamvis verae rationi videantur similia, minus tamen capacibus rerumque naturam non considerantibus videbuntur, ut opinor, veluti quaedam deliramenta, ac sibimet contradicentia. Magnus siquidem Gregorius ΝΥΣΕΥΣ ait, ut dicis, quod anima suum totum corpus in se ipsam consumptura sit, et cum ipso unus et spiritus et animus et deus futura. Cui etiam favet Maximus dicens: “Omnino tempore resurrectionis secundum bene futuram

<sup>643</sup> In realtà non si tratta di Gregorio Nisseno, bensì di Gregorio Nazianzeno; cfr. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes*, XVI, 9, PG 35, 945 C.

<sup>644</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, III, 362- 384, PG 91, 1088 B C.



conversionem in spiritu sancto per gratiam incarnati dei absorbebitur caro ab anima in spiritu, anima vero a deo”. Addidisti quoque beati Ambrosii sententiam de adunatione humanae naturae, hoc est de reditu in unum, ne videreris graecorum solummodo auctorum auctoritatem sequi, nullo auxilio latialiter loquentium, immo etiam de natura rerum disputantium suffultus. Ipse siquidem docet tres humanae naturae subsistentias, corpus videlicet et animam et intellectum, veluti tria quaedam sata farinae, ut non dicam confundendas, sed veluti fermento quodam caritatis vinculo resurrectionis tempore adunandas, non ut aliqua compositio nostrae naturae sed omnino simplicitas et inseparabilis unitas efficiatur. Non enim, ut ipse ait, aliter ad imaginem dei restaurabitur, si non simplex spiritus omnique compositione libera futura sit. Et nunc iterum post praedictorum patrum de simplicissima humanae naturae (non solum in se ipsa, verum etiam in deo), adunatione sententias, eiusdem Maximi dicta introduxisti, quae sunt huiusmodi: “Totus quidem homo manens secundum animam et corpus per naturam, et totus factus deus secundum animam et corpus per gratiam”<sup>645</sup>. Quibus verbis quid aliud datur intelligi, nisi naturam corpoream in se ipsa semper permansuram et nullo modo nec in animam nec in animum nec in ipsum deum transituram, quamvis resurrectionis gloria beata et incorruptibilis sit futura animae et animo et deo adunanda? Simili modo de animae natura animique non aliter intellexisse opinor non transituras, sed singulas quasque in propria substantia permansuras. Neque enim parva differentia est inter animam et animum, dum ille circa divina solummodo, illa vero circa creaturas moveatur. At si ista sic se habeant, quomodo non contradictoria videbuntur?

**NUTRITOR:** Cur te talia movent multum admiror, cum tibi, prout potui, suaserim intelligibilium naturarum adunationem fieri posse sine cumulo et compositione, proprietatibus observatis et incommutabiliter manentibus. Tria etenim sunt, quae in omni substantia sive corporibus adhaerente sive omni corpore absoluta (si tamen aliqua substantia est praeter deum, quae sive intelligibili sive sensibili corpore careat) incommutabilia et inconvertibilia permanent, ut in prioribus libris multipliciter perdocuimus: Essentia, virtus, et naturalis operatio<sup>646</sup>. Nunquid haec tria unum sunt, et non unum compositum, sed simplicissimum unum et inseparabilis unitas? Horum enim nullum sine altero esse potest, quoniam unius eiusdemque substantiae sunt et tamen ratione consulta

<sup>645</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, III, 378- 380, PG 91, 1088 C.

<sup>646</sup> Cfr. *Periphyseon* (1) I, 486 B D, 490 A B; II, 567 A; III, 632 A.

nonnulla differentia discernuntur. Aliud est enim esse, aliud posse aliquid efficere, aliud ipse effectus. Aliud est arbori esse, aliud posse crescere, aliud crescere. Aliud homini est esse, aliud posse intelligere, aliud intelligere quod potest intelligere. Et haec tria omni creaturae visibili et invisibili inesse dubium non est.

Accipe aliud exemplum de adunatione naturarum sine confusione vel mixtura vel compositione. Num in una specie multi numeri substantiales sunt, et in uno genere multae species, et in una essentia multa genera? Et ita sunt, ut vera edocet ratio, ut in una ΟΥΣΙΑ unumquodque genus suas proprias rationes possideat, alterius generis rationibus discretas, neque confusas neque mixtas neque compositas, adunatas tamen atque, ut ita dicam, unum quoddam multiplex et simplex. Similiter de speciebus in genere, et de numeris specialissimis in specie intelligendum est. Horum nanque singula quaequae et proprietatem suam et adunationem possident, omni compositione remota. Aliud exemplum intueri ex numeris materia absolutis. Nonne omnes numeri, sive finiti sive infiniti, hoc est sive rationis contemplationibus et nominationibus comprehensibiles, sive humanae adhuc in hac vita contemplationis et ratiocinationis virtutem superantes, in monade unum subsistunt? Et quidem in ipsa nulla numerorum compositio vel confusio vel mixtura numerorum est; singuli autem suas singulares rationes in ea vi et potestate custodiunt. Quis enim recte disputantium dixerit binarium numerum vel ternarium in monade compositos esse, ita ut binarius in ea bis singulis, et ternarius ter singulis subsistat? Si enim hoc fieret, non esset monas, sed multarum diversitatum et partium exaggeratio et discrepantium numerorum cumulus. Est autem monas, in qua omnium numerorum mirabili quadam adunatione fons unus manat<sup>647</sup>. In ipsa enim binarius et ternarius unum sunt, et proprias rationes custodiunt, quae sibi invicem conveniunt absque ulla mole corporea, absque ulla humanarum cogitationum phantasia seu phantasmate seu phantasiae et phantasmatis copulatione, sed solo simplici et intelligibili intellectu subsistunt, unde in res corporeas sive incorporeas procedunt actu et opere seu naturae seu arithmeticae. Non aliter, sed eadem ratione de omnibus numeris a monade progredientibus et in eandem resolutis intelligendum. Quid de puncto dicendum, a quo omnes lineae egrediuntur et in quod resolvuntur, et in eo unum sunt? Neque illud unum compositum, sed ex rationibus diversis adunatum. Nec

---

<sup>647</sup> Cfr. MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 6, 7.

talium exempla etiam in rebus sensibilibus desunt. Non negabis, ut existimo, oculorum radios caelestiumque corporum fulgores caeterorumque luminarium sensibiles atque corporeos esse?

**ALUMNUS:** Quis negarit? Si enim luminarium splendor corporeus est, cur non etiam oculorum? Nam fortassis loca non implerent et localiter non porrigerentur, si corporales non essent. [...] <sup>648</sup>

**NUTRITOR:** [...] Et hoc etiam naturarum omnium quae facta sunt quinqueperita divisio, quae ab apostolica auctoritate, ut Maximus in Ambiguis XXXVII capitulo scribit <sup>649</sup>, tradita est, lucidissime declarat, reditusque iterum et adunatio earundem per easdem divisiones et convolutiones totius creaturae in unum et postremo in ipsum deum. Prima siquidem omnium naturarum divisio est, quae creatam a non creata (quae est deus) segregat. Secunda creatam dividit in sensibilem et intellegibilem. Tertia sensibilem in caelum discernit et terram. Quarta separat paradisum et orbem terrarum. Quinta omniumque ultima divisio hominis est in masculum et feminam. In quo (videlicet homine) omnis creatura visibilis et invisibilis condita est. Ideoque officina omnium dicitur, quoniam in eo omnia quae post deum sunt continentur. Hinc etiam medietas <sup>650</sup> solet appellari. Extrema siquidem longeque a se distantia (spiritualia scilicet et corporalia) in se comprehendit et in unitatem colligit, corpore et anima consistens. Ideoque in consummatione rerum omnium fabricationis ipsum divina introduxit historia, significans universitatem factorum rerum in ipso contineri.

Proinde ex adunatione divisionis hominis in duplicem sexum praedictarum divisionum incipit ascensus et adunatio. In resurrectione enim sexus auferetur, et natura adunabitur, et erit solummodo homo, sicut fieret si non peccaret. Deinde orbis terrarum paradiso adunabitur, et non erit nisi paradisus. Deinde caelum et terra adunabuntur, et non erit nisi solum caelum. Et notandum quod semper inferiora in superiora transmutantur. Sexus quippe in hominem movetur, quoniam

---

<sup>648</sup> Dopo quest'ultima osservazione dell'alunno il dialogo affronta una lunga digressione sulla natura del tempo e dello spazio e sulla differenza tra il tempo fisico e mutevole e l'eternità, nonché su alcune questioni di natura esegetica (882 C- 893 B). Dopo tale *excursus*, la dissertazione riprende sul problema della resurrezione del corpo umano e della sua trasmutazione nella natura spirituale.

<sup>649</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, 37, 1- 150, PG 91, 1304 D- 1312 B.

<sup>650</sup> Cfr. *Periphyseon* (1) II, 536 B: <<[...] inter primordiales rerum causas homo ad imaginem, Dei factus est, ut in omnis creatura et intelligibilis et sensibilis, ex quibus veluti diversis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret, et ut esset medietas atque adunatio omnium creaturarum. >>.

inferior est sexus homine; orbis terrarum, qui inferior est, in paradisum; terrena, quia inferiora sunt, in caelestia mutabuntur corpora. Deinde totius sensibilis creaturae adunatio et in intelligibilem transmutatio sequitur, ita ut universa creatura intelligibilis efficiatur. Postremo universalis creatura creatori adunabitur, et erit in ipso cum ipso unum. Et hic est finis omnium visibilium et invisibilium, quoniam omnia visibilia in intelligibilia, et intelligibilia in ipsum deum transibunt mirabili et ineffabili adunatione, non autem, ut saepe diximus, essentiarum et substantiarum confusione aut interitu.

Et hoc totum dominus et salvator noster Iesus Christus resurgendo a mortuis in se ipso et perfecit et exemplum omnium quae future sunt praemonstravit. Resurgens quippe nullum sexum habuit. Quamvis enim in ipso sexu (masculi videlicet), in quo ex virgine natus et inter homines usque ad passionem conversatus, post resurrectionem discipulis suis ad confirmandam illorum fidem apparuit- non enim aliter ipsum cognoscerent, nisi in habitu illis cognito se ipsum manifestaret- nulli fidelium licet credere aut ullo modo cogitare ipsum post resurrectionem ullo sexu detineri. In Christo enim Iesu “neque masculus est neque femina”<sup>651</sup>, sed solum verum et totum hominem (corpus dico et animam et intellectum) absque ullo sexu vel aliqua comprehensibili forma, quoniam haec tria in ipso unum sunt et deus facta, sine proprietatum transmutatione vel confusione. Totus nanque deus est et totus homo, una substantia vel, ut usitatius dicam, una persona, locali et temporali motu carens, dum sit super omnia loca et tempora deus et homo, absque ulla forma, cum sit forma omnium et paternae substantiae character, absque ulla similitudine, dum omnia similia ei esse appetunt. Humanitas siquidem Christi unum cum deitate facta nullo loco continetur, nullo tempore movetur, nulla forma seu sexu circumscribitur, quia super haec omnia exaltata est, et non solum super haec, verum etiam super omnes virtutes et potestates caeterosque spirituales ordines, quia sedet ad dexteram patris. Quam sessionem nulla creatura potest attingere.

Proinde non immerito redarguendi sunt, qui corpus dominicum post resurrectionem in aliqua parte mundi conantur constituere et localiter et temporaliter moveri et in eo sexu, in quo apparuit mundo, intra mundum

---

<sup>651</sup> Gal. 3, 28.

detineri<sup>652</sup>. Quomodo enim inter omnia potest esse corpus quod in unitate divinitatis super omnia exaltatum est? Deinde considerandum quod ipse resurgens a mortuis in paradisum reversus est. Non enim credendum est aliquod spatium temporis inter reditum ipsius a mortuis et paradisi introitum fuisse, nec ipsum paradisum, in quem a mortuis resurgens intravit, localem esse vel in aliqua parte huius mundi sensibilis contineri. Neque, quando manifestabat se discipulis suis, credendum est extra paradisum fuisse, sed simul et in paradiso erat et se ipsum suis discipulis demonstrabat. Neque, quando evanescebat ab oculis eorum, localiter ab eis recedebat, sed in subtilitatem spiritualis corporis, carnalibus adhuc apostolorum oculis inconspicuam, se occultabat. Hinc datur intelligi non aliud esse paradisum, in quem resurgens ingressus est, praeter ipsam humanae naturae integritatem, quam in se ipso restauraverat, et in qua primus homo, si non peccaret, gloriosus permaneret. Ipse est paradisus qui sanctis promittitur, in quem ex parte (anima videlicet) iam ingressi sunt, ex parte (corpore dico) extra adhuc sunt. Adunavit itaque in se orbem terrarum paradiso. Ipsi siquidem orbis terrarum paradisus erat. Totum nanque quod de orbe terrarum acceperat (materiam videlicet carnem cum suis accidentibus absque peccato et virilem habitum) in spiritualem in se ipso mutavit naturam. Ac deinde non solum humanitatem, quam acceperat et renovaverat in se ipso, in aequalitatem angelicae naturae exaltavit et reduxit- quod per ascensionem eius in caelum significatum est, quando videntibus discipulis elevatus est in aera, nube eum suscipiente ab oculis eorum, quae et claritatem ipsius et spiritualitatem indicabat. Dixit enim priusquam pateretur: “Pater, clarifica filium tuum”<sup>653</sup>- verum etiam super omnes angelos et virtutes caelestes et, ut breviter dicam, super omnia quae sunt et quae non sunt sublimavit. Et quod in se ipso particulariter perfecit, generaliter resurrectionis tempore in tota humana natura perfecturus est, hoc est, non solum omnia, quae ipsa post peccatum de hoc mundo materiali attraxerat, convertet in spiritum, verum etiam ad aequalitatem caelestis gloriae, quam angeli possident, perducet. Et ne mireris quod de talibus in aliis libris huius nostrae disputationis multa tractata sunt et nunc iterum recapitulantur, quoniam sic ordo et necessitas inveniendarum rerum, quas inquirimus, exigit ut easdem sententias et

<sup>652</sup> Non è dato sapere chi siano i *redarguendi* ai quali Eriugena fa riferimento. Credo, da parte mia, che l'autore faccia riferimento, in generale, a quei lettori troppo *carnales* della Bibbia che tendono ad interpretare in modo troppo letterale ed ingenuo gli eventi relativi alla vita di Cristo.

<sup>653</sup> Ioh. 17, 1.

argumentationes multipliciter repetamus et revolvamus ac, veluti quadam ANAKEΦΑΛΑΙΩΣΕΙ, in memoriam revocemus. Hoc autem dico, quoniam in superioribus libris multa de reditu naturae beati Maximi sententias introducentes praegustavimus. Sed nunc plenius tractare debemus. Idem itaque Maximus, non solum in Ambiguis verum etiam in Scoliis, de adunatione creaturarum disputat, XLVIII capitulo, ubi turrium, quas Ozias aedificavit in Ierusalem, theoriam exposuit: “Angulos fortassis”, inquit, “sermo (scripturae) dixit ipsas per Christum factas differentes separatarum creaturarum adunationes. Adunavit enim hominem, ipsam secundum masculum et feminam differentiam mystice in spiritum auferens, et proprietatibus quae per passiones sunt in ambobus liberam naturae rationem constituens. Adunavit autem et terram, quae est secundum sensibilem paradisum et orbem terrarum separationem expellens. Adunavit et terram et caelum, ostendens unam apud semet ipsam visibilium naturam. Adunavit sensibilia et intelligibilia unamque ostendit existentem eorum quae facta sunt naturam, quadam mystica ratione coaptatam. Adunavit per rationem supernaturalem ac modum creatam naturam non creatae.”<sup>654</sup>

**ALUMNUS:** Quid igitur dicemus? Qua ratione vel similitudine credendum est dominum absque ulla sensibili et circumscripta forma, et maxime absque illa quam nascendo ex virgine accepit, resurrexisse? Et quoniam ille exemplum generalis atque futurae resurrectionis et erat et est, si absque ullo sexu resurrexit, necessario sequitur ut omnes homines in resurrectione et post resurrectionem universaliter sexu careant.

**NUTRITOR:** Hoc superfluum est quaerere, quoniam in superioribus libris multipliciter et ratione suasum est et sentiis beati Gregorii eiusque expositoris (Maximi dico) est conclusum quod in futura vita, post resurrectionem, natura hominum omnino sexu (hoc est virili et feminea forma) carebit, quoniam in ipsam formam, quae ad imaginem dei facta est, reversura est. Imago autem dei non est masculus neque femina. Ista enim divisio naturae propter peccatum facta est.

**ALUMNUS:** In futura itaque vita neque masculus erit neque femina, si sola simplicitas naturae duplicem (qui nunc est) sexum in se ipsam absorpserit.

**NUTRITOR:** Cur de hoc haesitas, cum de hominibus in resurrectione generaliter Veritas dicat: “Neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli in caelo?”<sup>655</sup> Nunquid angelos ex intellectu et spirituali corpore constare credimus? Omni

<sup>654</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, XLVIII, 65- 78, PG 90, 436 A B.

<sup>655</sup> Matth. 22, 30.

tamen circumscripta forma eos carere non dubitamus. Nam quod saepe in humana effigie apparisse illos divina narrat historia, non nos cogit aestimare eos tali effigie naturaliter detineri. Illud enim pro tempore factum est, quoniam aliter hominibus apparere et cum hominibus loqui aut impossibile aut non facile erat. Si ergo angeli omni forma circumscripta carent, quid mirum homines, dum aequales angelis fuerint, omni sexu et formarum circumscriptione carituros? Neque enim aliter aequales eis erunt, neque hoc incredibile videtur.

Quaedam nanque corpora sunt liquida ac spiritualia, circumscriptis formis carentia. Quod autem liquidum et spirituale est purissimaeque substantiae corporali bus quantitibus ac liniamentis seu aliqua mole circumscripta contineri posse non video, quoniam vera ratio talia existimare non me sinit. Quattuor siquidem simplicia mundi elementa nullis coartantur formis. Ubique enim in mundo sunt, cuius nulla pars est illorum concursu carens. Quod autem ubique est in mundo, quomodo aliqua forma circumscribi possit? Sunt igitur corpora formis sensibilibus carentia. Quid de radiis oculorum dicendum? Nonne et ipsi corporei sunt, omni forma carentes? Si autem dixeris angelos intelligibiles formas habere, omnino concedo. Ac per hoc homines etiam in resurrectione similiter intelligibiles formas habituros esse non solum non denego, verum etiam affirmo. Sed quae et quales nunc in angelis sunt et in hominibus futurae, omnino me ignorare fateor, donec transeat, ut ait Augustinus, “corpus meum in affectum voluntatis meae”<sup>656</sup>. Non ignoro tamen multos magnosque sapientes, qui omnino aliter de humanis corporibus post resurrectionem sentient, quorum sententias in processu huius libri non pigebit introducere, ne videamur eos vel spernere vel non legisse.

---

<sup>656</sup> AUGUSTINUS, *De Trinitate*, III, 1, 5, PL 42, 871.

**La deificazione dell'uomo e la sua resurrezione: il confronto tra teologia  
latina ed orientale.**

(Periphyseon, V, 876 B- 882 B; 893 B- 897 A)

**MAESTRO:** La prima fase del ritorno della natura umana si ha allorché il corpo si dissolve e ritorna ai quattro elementi del mondo sensibile, di cui è composto. La seconda fase si compirà quando avverrà la resurrezione, cioè quando ciascuno riacquisterà il suo proprio corpo formato dall'unione dei quattro elementi. La terza quando il corpo sarà trasmutato in spirito. La quarta quando lo spirito e, per parlare più apertamente, tutta la natura dell'uomo ritornerà alle cause primordiali che esistono sempre e immutabilmente in Dio. La quinta si ha quando la stessa natura si muoverà con le sue cause verso Dio, proprio come l'aria si muove verso la luce. Infatti Dio sarà tutto in tutto, quando nulla vi sarà se non Dio soltanto. Né per questo il nostro intento è quello di insegnare che la sostanza delle cose sia peritura, anzi essa ritornerà attraverso i passaggi sopradetti ad una condizione migliore. Infatti, in che modo può perire ciò che si prova che ritornerà in una condizione migliore? Perciò la trasmutazione della natura umana in Dio non deve essere ritenuta come la morte della sostanza, ma come un'ineffabile e miracoloso ritorno. Se, infatti, tutto ciò che ha intelligenza pura diventa una sola cosa con ciò che è compreso, che meraviglia c'è che la nostra natura, quando contemplerà Dio faccia a faccia in coloro che ne sono degni, per quanto le sia concesso di contemplare, nel momento in cui ascenderà nelle nubi della speculazione, possa diventare un'unica cosa con lui e in lui? Né diciamo questo smentendo il parere di coloro che affermano che nessun corpo possa trasformarsi in vita, e che nessuna vita può trasformarsi in corpo, soprattutto perché il santo padre Agostino sembra dire ciò, ma, perché in questa dissertazione sul ritorno della natura noi seguiamo Gregorio il Teologo e il suo esegeta Massimo e certamente Sant'Ambrogio nella sua interpretazione del Vangelo secondo Luca. Né vogliamo convincere alcuno a credere ciò che sembra incredibile a lui. Infatti, proprio riguardo ai suddetti gradi attraverso cui si svolge il ritorno della natura, ce ne sono alcuni sui quali la tradizione dei teologi esprime un unanime consenso, altri per i quali c'è completo disaccordo. Infatti, a proposito del ritorno del corpo agli elementi dai quali esso



derivò e sul tempo della sua resurrezione e del ritorno in sé stesso nessuno è in disaccordo con l'altro. Invece, riguardo al passaggio (cioè alla trasmutazione) del corpo nell'anima, o dell'anima nelle cause, o di tutte le realtà in Dio c'è un parere completamente diverso e una differente dottrina quasi per tutti. Infatti, vi sono molti che disputano della dissoluzione soltanto del corpo negli elementi e del suo ritorno al momento della resurrezione nel suo proprio stato e non sembrano risalire oltre poiché pongono la fine di tale disputa nella qualità dei corpi dopo la resurrezione; alcuni poi negano del tutto la trasmutazione dei corpi nelle anime, delle anime nelle cause e delle cause in Dio, e alcuni ne dubitano con cautela, nella misura in cui non osano dire che l'umanità del Cristo si sia trasformata in divinità. E poiché non si deve tralasciare la loro autorità, dobbiamo brevemente ricordare che cosa essi pensino su questo argomento.

Il beato Aurelio Agostino dice nel capitolo decimo del suo *Esamerone*: “*Per prima cosa teniamo assai per fermo il fatto che la natura dell'anima né si trasforma in quella del corpo, sicché ciò che fu anima diventi corpo, né in quella dell'anima irrazionale, sicché ciò che fu l'anima dell'uomo diventi quella di una bestia, né nella natura di Dio, sicché ciò che fu anima diventi ciò che è Dio, e così all'inverso, né un corpo, né un'anima irrazionale né la sostanza che è Dio si trasforma e diventa un'anima umana.*” Osserva in che modo egli afferma che l'anima umana (cioè la natura razionale) non possa trasformarsi in Dio, né il corpo in anima. Anche Boezio nel secondo libro del *De Trinitate* dice: “*L'anima umana non è trasmutata nella divinità, dalla quale è assunta. Dal momento che né il corpo né l'anima possono essere trasformati in divinità, in nessun modo può verificarsi che l'umanità si trasformi in Dio. Molto meno poi si può credere il fatto che possano convertirsi l'uno nell'altra, poiché né l'incorporeo può passare alla dimensione corporea, né, al contrario, il corpo può passare alla dimensione incorporea, poiché nessuna materia ad essi sottesa è comune, materia che possa trasformarsi nell'una e nell'altra qualità delle due sostanze*”. In queste parole dei suddetti autori nient'altro è dato capire se non che nessuna natura corporea possa trasformarsi in quella incorporea. E il loro parere non solo noi non critichiamo, ma la accogliamo anche con piacere.

Eppure noi non ignoriamo che i teologi che si sono espressi in lingua greca abbiano avuto un parere diverso. E benché abbiamo spesso introdotto nei libri precedenti di questo trattato sul ritorno della natura le loro parole, riteniamo

necessario ripeterle anche ora. Il beato Gregorio il Teologo, nell'epitaffio per suo fratello Cesario, disputando sulla resurrezione, dice: *“Poco tempo dopo l'anima si accinge a riprendere il fardello carnale (cioè il corpo) col quale aveva meditato le cose che sono in quel luogo (cioè nella vita futura), attraverso la stessa terra data ed affidata (la carne certamente) in quel modo che conosce il Dio che lega e scioglie tali cose, erediterà insieme con quello la gloria di lassù; e come (il corpo) aveva partecipato alle sue sofferenze (cioè dell'anima) a causa del suo esserle naturalmente congiunto, così essa lo rende partecipe anche delle sue gioie, destinata a farlo completamente scomparire (il corpo cioè) entro sé stessa e destinata a diventare una cosa sola con lui, un solo spirito, un solo pensiero, un solo Dio, perché è stato assorbito dalla vita mortale e passeggera”*. E Massimo, spiegando tale pensiero, dice: *“Come, infatti, la carne fu inghiottita dalla corruzione a causa del peccato e dalla carne fu inghiottita l'anima, diventata terrena per le sue azioni, e dall'anima la conoscenza di Dio, a causa della sua totale ignoranza, sì che nemmeno si sapesse se Dio esiste, così, assolutamente, nel momento della resurrezione, secondo quel mutamento inverso che avverrà in splendido modo nello Spirito Santo, in virtù della Grazia del Dio incarnato, la carne sarà inghiottita dall'anima nello Spirito e l'anima da Dio, che è la vera vita, in quanto l'anima nella sua interezza possederà esclusivamente lui, manifestatosi tutto intero in tutte le cose e, per dirla in breve, con un mutamento inverso a quello delle realtà presenti, nelle quali ora esistiamo e siamo coinvolti, tutte le nostre cose mostrerà nella dimensione del futuro la Grazia divina della resurrezione, affinché, come a causa del peccato ci inghiottì la morte che fu più forte, così in quel momento la morte giustamente sarà resa debole e sarà inghiottita a causa della Grazia”*. Considera quanto chiaramente e apertamente i suddetti teologi insegnino il ritorno del corpo nell'anima.

Ma, affinché nessuno pensi che sia impossibile trovare un autore di lingua latina che abbia sostenuto questa dottrina dell'unione delle nature (cioè del ritorno delle cose inferiori a quelle superiori), conviene presentare la dottrina del beato Ambrogio nel *Commento a Luca*, là dove egli tratta l'episodio di quella famosa donna del racconto evangelico la quale “ha nascosto il lievito in tre misure di farina finché non fermentò tutta quanta”. Egli dice: *“L'apostolo ci insegna a camminare non secondo la carne, ma secondo lo spirito, affinché, santificati per mezzo del lavacro della rigenerazione, spogliandoci dell'uomo vecchio con i suoi*

*desideri e rivestiti di quello nuovo che è creato secondo Cristo, camminiamo non nell'antichità della lettera, ma nella novità dello Spirito, affinché, nel tempo della resurrezione, possa in noi rimanere incorrotta la comunione del corpo, dell'anima e dello spirito.*" E poco dopo aggiunge: *"Così, se in questa vita le tre misure (cioè quelle del corpo, dell'anima e dello spirito) non resteranno nello stesso lievito (cioè nell'unità della Chiesa) finché non fermenteranno diventando un'unica cosa, tanto da far cessare ogni differenza nella sostanza senza mostrare alcuna diversità tra i loro tre composti, non sembreranno più composte dalla diversità di tre componenti, ma per coloro che amano Cristo ci sarà in futuro l'incorrotta comunione, né noi resteremo più composti. Infatti noi che adesso siamo composti saremo in futuro unificati e saremo trasformati in una sola sostanza. Con la resurrezione, infatti, non resterà alcuna realtà di natura inferiore ad un'altra, così come adesso fragile in noi è l'infermità della carne e l'essenza della natura corporea o si mostra con le ferite o è soggetta ad offese o, essendo schiacciata dal peso del suo peccato, non può, finché è sulla terra, elevare o ergere più in alto la sua impronta ma saremo plasmati nella Grazia di una creatura semplice quando si compirà ciò che fu detto da Giovanni: "Carissimi, ora siamo figli di Dio e non è stato ancora rivelato ciò che saremo, eppure sappiamo che, quando ciò sarà rivelato, saremo a lui simili."* Perciò dal momento che la natura di Dio è semplice (Dio è infatti spirito) anche noi saremo plasmati nella stessa immagine sicché *"come lui è celeste, così anche noi saremo celesti. Così, come abbiamo portato l'immagine di quell'uomo terreno, porteremo anche l'immagine di questo uomo celeste, della quale il nostro animo deve rivestirsi."* Ma, non dobbiamo però a questo punto ritenere che questo eccellentissimo maestro (parlo di Ambrogio) abbia voluto dimostrare che vi sarà una sorta di miscuglio o di trasmutazione delle tre nature, ma piuttosto che egli ha insegnato con estrema evidenza che vi sarà un'unione ineffabile e incomprensibile delle nostre tre nature.

Perciò nella natura umana non vi è nulla che non sia spirituale e intellegibile. Infatti, la sostanza del corpo è anch'essa certamente di natura intellegibile e, pertanto, non è incredibile né contro ragione il fatto che le nature intellegibili si uniscano tra loro per diventare "uno" senza cessare di mantenere ciascuna le proprie caratteristiche e la propria essenza, in tal modo, tuttavia, che le realtà inferiori sono contenute in quelle superiori. La ragione illuminata dalla verità,

infatti, non permette che le cose superiori siano contenute, attratte e assorbite da quelle inferiori, le inferiori, invece, sono naturalmente attratte ed assorbite da quelle superiori, non in modo tale che non esistano più, ma in modo tale che in esse sono piuttosto salvate e sono e diventano un'unica cosa. Infatti, né l'aria perde la sua sostanza quando si converte tutta nella luce solare tanto che in essa nient'altro appare se non la luce, benché una cosa sia la luce e un'altra l'aria; la luce, tuttavia, prevale sull'aria tanto da sembrare che esista solo lei. E il ferro o qualche altro metallo fuso nel fuoco sembra trasformarsi in fuoco, tanto che sembra che sia solo fuoco puro, mentre l'essenza del metallo resta intatta. Per lo stesso principio credo che la sostanza corporea si convertirà in anima, non per morire in ciò che essa è, ma per salvarsi in una sostanza migliore. Allo stesso modo bisogna credere sul conto dell'anima, perché a tal punto si muoverà verso l'intelletto che in esso si conserverà più bella e più simile a Dio. Né diversamente potrei dire del passaggio, per non dire ancora di tutte le cose, ma delle sostanze razionali in Dio, nel quale tutte le cose porranno il proprio fine e saranno uno. Ma, ciò che abbiamo detto sull'unione dell'umana natura che non comporterà l'eliminazione delle proprietà delle singole sostanze, possiamo supportarle col pensiero del beato Massimo. Infatti, spiegando il pensiero del grande Gregorio di Nissa nel suo discorso sulla grandine, dove dice: *“E ci accoglierà una luce ineffabile e la contemplazione della santa e regale Trinità che risplende in modo più chiaro e più puro e che si è congiunta completamente alla mente tutta, contemplazione nella quale sola io ritengo che consista il regno dei cieli”*, subito dopo ha aggiunto: *“in ogni creatura razionale degli angeli e degli uomini, tutti quelli che non corrupero per negligenza nessuno dei logoi divini che furono adattati alla natura del Creatore perché così giungessero naturalmente al fine seguendo il proprio movimento, ma piuttosto con temperanza conservano sé stessi nella loro interezza e immobili, poiché sapevano che erano e sarebbero stati come degli strumenti della natura divina, tutti dico, saranno abbracciati da Dio intero, come sono abbracciati dall'anima, destinati ad essere per il Signore come membra del corpo, ben articolate ed utili. Dio li tratta secondo la sua volontà e li riempie della sua gloria e della sua beatitudine, donando ed elargendo loro la vita eterna e inesprimibile e assolutamente esente dalla confusione della peculiarità della condizione presente e della vita costituita dalla corruzione. E questa (cioè la vita eterna) non è costituita dal soffio dell'aria né da canali di*

*sangue che scorrono dal fegato, ma Dio tutto intero, partecipato da loro tutti interi, e divenuto per l'anima come è l'anima nei confronti del corpo e così entrato in rapporto con il corpo, attraverso l'anima, così come sa solamente lui, sicché l'anima possa ricevere l'immutabilità e il corpo l'incorruttibilità e l'uomo sia divinizzato nella sua interezza, per merito della Grazia del Dio incarnato capace di deificare l'uomo restando tutto intero nell'anima e nel corpo, per natura e divenendo interamente Dio nell'anima e nel corpo a causa della Grazia e del divino splendore della gloria beata, che a lui si conviene totalmente e di cui non è possibile pensare niente di più luminoso o di più sublime. Che cosa, infatti, è più desiderabile, per chi ne è degno, della divinizzazione con la quale Dio, unitosi a coloro che sono divenuti Dio, fa suo l'universo a causa della sua bontà?"* Considera ciò che ha detto: *"restando l'uomo tutto intero nell'anima e nel corpo secondo la sua natura e divenendo Dio tutto intero nell'anima e nel corpo a causa della Grazia"*. Dunque, l'essenza delle nature resterà intatta e saranno un'Unità; né l'essenza eliminerà l'Unità delle nature, né l'Unità a sua volta eliminerà l'essenza delle stesse nature.

**DISCEPOLO:** Ma queste cose da te appena riferite, benché sembrino verosimili, tuttavia non lo sembreranno a coloro che non sono capaci di considerare la natura delle cose, come penso, quasi fossero come delle follie, e tra di loro contraddittorie. Il grande Gregorio di Nissa, infatti, afferma, come dici, che l'anima fonderà tutto il proprio corpo in sé stessa e con esso essa diventerà un unico spirito ed animo e Dio. E anche Massimo lo sostiene dicendo: *"completamente nel tempo della resurrezione, secondo la futura trasmutazione in spirito santo per mezzo della Grazia operata dal Dio incarnato, la carne sarà assorbita nello spirito dall'anima e l'anima da Dio."* Hai aggiunto anche l'opinione di Sant'Ambrogio riguardo l'unificazione della natura umana, cioè del ritorno all'Unità, affinché non sembrasse che tu seguissi soltanto l'autorità degli autori greci, senza alcun sostegno di quelli che hanno scritto in latino, poggiandoti anzi, anche su coloro che si sono occupati della natura. Proprio lui, infatti, insegna che le tre sostanze della natura umana, cioè il corpo, l'anima e l'intelletto, quasi fossero tre misure di farina, dovranno essere non dico mischiate, bensì unificate al tempo della resurrezione dal vincolo dell'amore, come fosse quasi un lievito, non perché si venga a creare un miscuglio delle nostre nature, ma perché nasca un'Unità del tutto semplice e inseparabile. Infatti, come egli dice, la

restaurazione secondo l'immagine di Dio avverrà solo se ci sarà uno spirito semplice e se sarà libera da ogni natura composta. Dopo di che, avendo analizzato le opinioni dei suddetti Padri sulla unificazione della natura umana in un assoluto semplice (non solo in sé stessa, ma anche in Dio) hai ancora introdotto le parole dello stesso Massimo, che sono pressappoco così: *“tutto l'uomo rimanendo nell'anima e nel corpo secondo la sua natura, sarà reso anche tutto Dio nell'anima e nel corpo per mezzo della Grazia”*. Dalle quali parole che cos'altro è dato capire se non che la natura corporea rimarrà pur sempre in sé stessa e che in nessun modo si trasmuterà né in anima né in animo né in Dio stesso, benché nella gloria della resurrezione sarà beata e incorruttibile e si unirà all'anima, all'animo e a Dio? Allo stesso modo, riguardo alla natura dell'anima e dell'animo non diversamente credo di aver capito che esse non si trasmuteranno, ma resteranno ciascuna nella propria sostanza. Né infatti è piccola la differenza tra animo ed anima, poiché mentre quello si muove solo nell'ambito delle cose divine, quella invece solo nell'ambito delle creature. Ma, se le cose stanno così, in che modo non appariranno contraddittorie?

**MAESTRO:** Mi stupisco molto del perché tali dubbi ti affliggano, dal momento che ti ho dimostrato, nella misura in cui ho potuto, che l'unificazione delle realtà intelleggibili può verificarsi senza miscuglio e confusione, salvandone le singole caratteristiche e mantenendole intatte. Infatti, tre sono le realtà che in ogni sostanza, sia aderente ai corpi, sia sciolta da ogni corpo (se pur esista tuttavia qualche sostanza al di fuori di Dio, che sia priva o di un corpo intellegibile o sensibile) rimangono incommutabili e non soggette a trasformazione, come abbiamo molte volte e dettagliatamente insegnato nei libri precedenti: essenza, potenzialità, attuabilità naturale. Forse che queste tre realtà non sono Uno e non un Uno mescolato, bensì un Uno assolutamente semplice e un'Unità inseparabile? Di queste realtà nessuna può esistere senza l'altra, poiché sono sostanze del medesimo Uno e tuttavia alla luce della ragione si distinguono per qualche differenza. Altro è essere, infatti, altro poter produrre qualcosa, altro lo stesso effetto. Altro è essere un albero, altro è poter crescere, altro è crescere. Altro è essere per un uomo, altro poter capire, altro capire ciò che si può capire. E non c'è dubbio che queste tre realtà siano in ogni creatura visibile ed invisibile.

Ascolta un altro esempio riguardo l'unificazione delle nature senza confusione, miscuglio o composizione. Non ci sono forse in una sola specie molti numeri

sostanziali e in un solo genere molte specie e molti generi in una sola essenza? E tali sono che la ragione illuminata dalla verità insegna che, in una sola ουσία ciascun genere possiede i suoi propri principi, divisi dai principi di un secondo genere, e quindi non sono tra loro confusi, mischiati né composti, ma tuttavia sono uniti e, per così dire, sono come un'unità molteplice e semplice. Lo stesso si deve intendere riguardo le specie nel genere, i singoli numeri nella specie. Di questi, infatti, ciascun elemento possiede una sua proprietà e unione, lontano da ogni miscuglio. Osserva un altro esempio tratto dai numeri non connessi con la materia. Forse che tutti i numeri, sia finiti che infiniti, cioè sia quelli comprensibili per mezzo della contemplazione e della menzione della ragione sia quelli che oltrepassano il potere della contemplazione e del calcolo, non sussistono insieme ancora in questa vita forse nell'unità della Monade? Infatti, in essa non c'è alcun miscuglio di numeri né alcuna loro confusione o mistura; anzi essi costituiscono singolarmente i propri singoli principi in tale valore e significato. Chi di coloro che ragionano correttamente oserà dire che il numero due o il numero tre siano confusi nella Monade, sicché il due sussiste in essa per due singole volte e il tre per tre volte? Se così fosse, non vi sarebbe la Monade, bensì soltanto un mucchio di molte parti diverse ed un cumulo di numeri discrepanti. Ma è la monade quella in cui sgorga come con un'una mirabile unità la fonte unica di tutti i numeri. In essa, infatti, il due e il tre sono uno e mantengono i propri principi, che sono tra loro convenienti al di fuori di ogni massa corporea, di ogni concezione o fantasma dell'umano pensiero, o di ogni unione di concezione e fantasma, ma sussistono soltanto nell'intelletto semplice e intellegibile, da dove procedono nelle realtà corporee e incorporee per mezzo e grazie alla natura e alla matematica. Non diversamente si deve intendere, anzi, allo stesso modo, di tutti i numeri che provengono dalla Monade e che sono ritornati in essa. Che dire del punto dal quale nascono tutte le linee e nel quale esse ritornano e sono in esso un'unica cosa? Né quell'unità è mischiata, anzi è un'unica cosa derivata da diversi principi. Né mancano esempi di cose simili nelle realtà sensibili. Non negherai, credo, che i raggi dell'occhio e le luci dei corpi celesti e di tutti gli altri pianeti siano di natura sensibile e corporea?

**DISCEPOLO:** Chi lo negherebbe? Se la luce dei pianeti è corporea, perché non lo sarà anche quella degli occhi? Infatti, forse non potrebbero riempire i luoghi e non li raggiungerebbero a livello spaziale, se non fossero di natura corporea [...]

**MAESTRO:** [...] E questo lo dimostra con molta lucidità anche la divisione di tutte le nature create in cinque parti che fu tramandata, come Massimo scrive nel trentasettesimo capitolo degli *Ambigua*, dall'autorità dell'apostolo, ma lo dimostra anche il ritorno e l'unificazione delle stesse nature attraverso le stesse divisioni e trasformazioni di ogni creatura nell'uno e alla fine in Dio stesso. Infatti, la prima divisione di tutte le nature è quella che separa quella che è creata da quella che non è creata (cioè Dio). La seconda divide la natura creata in sensibile e intellegibile. La terza divide la sensibile in cielo e in terra. La quarta separa il paradiso dalla terra. La quinta e ultima è la divisione dell'uomo in maschio e femmina. In esso (cioè nell'uomo) ricevette fondamento ogni creatura visibile ed invisibile. Per questo è chiamato "laboratorio di tutte le cose", poiché in esso sono contenute tutte le cose che sono dopo Dio. Per questo è di solito definito "medietà". Infatti, l'uomo comprende in sé stesso tutte le realtà tra loro estreme ed opposte (cioè quelle spirituali e quelle corporee) e le unifica, in quanto egli consiste di corpo e anima. Per questo la Bibbia racconta che esso fu introdotto al termine di tutta la creazione degli esseri, proprio per significare che in lui era contenuta tutta la totalità degli enti creati. Da qui iniziò l'ascesa e l'unificazione delle suddette divisioni proprio dall'unione dell'uomo diviso in due sessi. Infatti, con la resurrezione il sesso sarà eliminato e la natura si unificherà e vi sarà soltanto l'uomo proprio come sarebbe stato se non avesse peccato. Poi la terra sarà unita al paradiso e non vi sarà altro se non il paradiso. Poi cielo e terra si uniranno e nient'altro vi sarà se non il cielo. E si deve notare che sempre le realtà inferiori si tramutino in quelle superiori. Il sesso infatti si muove verso l'uomo, poiché il sesso è inferiore all'uomo; la terra che è inferiore si tramuterà in paradiso; le cose terrene, poiché inferiori si tramuteranno in corpi di natura celeste. Infine, seguirà l'unificazione di tutta la creazione sensibile e la sua trasmutazione in quella intellegibile, tanto che tutta la creazione sarà resa intellegibile. Poi tutta la creazione sarà unita al Creatore e sarà un sola cosa in lui e con lui. E questo è il fine di tutte le cose visibili e invisibili, poiché tutte le cose visibili passeranno in quelle intellegibili e quelle intellegibili passeranno in Dio stesso in un'unità mirabile e inesprimibile, senza però, come spesso abbiamo detto, la mescolanza e la morte delle essenze e delle sostanze.



E tutto questo lo compì in sé stesso risorgendo dai morti, il nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo e diede una prova di tutto ciò che sarebbe accaduto. Infatti, risorgendo non ebbe alcun sesso. Sebbene infatti sia apparso dopo la resurrezione ai suoi discepoli per rafforzare la loro fede nello stesso sesso (cioè quello maschile) nel quale era nato dalla Vergine e nel quale visse tra gli uomini fino alla sua Passione, (infatti non avrebbero potuto riconoscerlo in altro modo se non si fosse rivelato nell'aspetto col quale fu da essi conosciuto), a nessun fedele è lecito credere o in nessun modo è lecito pensare che egli fosse legato ad un qualche sesso dopo la resurrezione. In Cristo Gesù, infatti, *“non c'è né maschio né femmina”*, ma solo l'uomo nella sua verità ed interezza (cioè corpo, anima e intelletto) al di là di ogni sessualità o di ogni forma comprensibile, poiché queste tre realtà sono rese in lui uno e Dio, senza alcuna mescolanza o trasformazione delle proprietà. Egli, infatti, è vero uomo e vero dio, cioè un'unica sostanza, o per meglio dire, un'unica persona, priva di movimento spaziale e temporale, poiché è dio e uomo al di là di ogni tempo e luogo, privo di alcuna forma, poiché egli è la forma di ogni cosa e il prototipo dell'essenza del Padre, privo di ogni somiglianza, poiché tutto desidera essere a lui simile. Infatti, l'umanità di Cristo, resa una sola cosa con la divinità, non è limitata in alcun luogo, non si muove in alcun tempo, non è circoscritta da nessuna forma o sessualità, poiché essa fu esaltata al di sopra di tutte queste cose, e non solo al di sopra di queste, ma anche al di sopra di tutte le virtù, le potestà e di tutti gli altri ordini spirituali, poiché siede alla destra del Padre. E nessuna creatura può giungere a tale luogo. Perciò non ingiustamente devono essere rimproverati coloro che si sforzano di collocare il corpo del Signore dopo la resurrezione in qualche parte del mondo e di farlo muovere nel tempo e nello spazio e di mantenerlo in quel sesso nel quale apparve nel mondo all'interno del mondo. In che modo, infatti, può essere tra tutte le cose un corpo che è stato esaltato al di sopra di tutto nell'unità di Dio? Poi c'è da considerare che egli risorgendo dai morti è ritornato in paradiso. Infatti non bisogna credere che vi sia stato un intervallo di tempo tra il suo ritorno dai morti e l'entrata in paradiso, né che lo stesso paradiso, nel quale entrò risorgendo dai morti, sia un luogo vero o che si trovi in qualche parte di questo mondo sensibile. Né, quando si manifestava ai suoi discepoli, si deve credere che fosse al di fuori del paradiso, ma al tempo stesso sia era nel paradiso, sia si rivelava ai suoi discepoli. Né, quando scomparve dai loro occhi, si allontanava da essi a livello

spaziale, ma si nascondeva nella sottigliezza del corpo spirituale che era ancora invisibile agli occhi carnali degli apostoli. Da qui è dato comprendere che nient'altro è il paradiso, nel quale entrò risorgendo, se non la stessa integrità della natura umana che egli restaurò in sé stesso e nella quale il primo uomo sarebbe gloriosamente rimasto se non avesse peccato. Questo è il paradiso che è promesso ai santi, nel quale in parte sono già entrati (nell'anima), e dal quale in parte sono ancora fuori (cioè nel corpo). Unì pertanto in sé la terra al paradiso. Per lui appunto la terra era il paradiso. Ed infatti tutto ciò che aveva ricevuto dalla terra (cioè la carne materiale con i suoi accidenti eccetto il peccato e la forma visibile) mutò in sé stesso nella natura spirituale. E poi, non solo ha esaltato e ricondotto l'umanità, che aveva assunto e rinnovato in sé stesso, nell'uguaglianza della natura angelica, il che fu espresso dalla sua ascesa in cielo nel momento in cui davanti agli occhi dei suoi discepoli fu portato in aria mentre lo accoglieva lontano dai loro sguardi una nuvola che indicava la sua luminosità e spiritualità. Infatti, prima di soffrire la Passione, disse: *“Padre, rendi luminoso il Figlio tuo”*, e così lo innalzò al di sopra di tutti gli angeli e le virtù celesti e, per dire, lo portava al di sopra di tutto ciò che è e non è. E ciò che compì nel particolare in sé stesso lo porterà a compimento universalmente in tutta la natura umana nel giorno della resurrezione, cioè non solo convertirà in spirito tutto ciò che aveva attratto dopo il peccato da questo mondo materiale, ma lo condurrà all'uguaglianza della gloria celeste che gli angeli possiedono.

E non stupirti se abbiamo trattato molte di queste cose negli altri libri di questa nostra ricerca e se ora le ripetiamo ancora, poiché sono la stessa natura e lo stesso ordine di questa ricerca che noi portiamo avanti che esigono di ripetere e di ricapitolare più di una volta i medesimi argomenti e le medesime argomentazioni e di ricordarli quasi in una *ανακεφαλαίωσις*. Dico questo perché già nei libri precedenti, introducendo i pensieri di San Massimo Confessore sul ritorno della natura, abbiamo anticipato molte cose. Ma ora dobbiamo trattarli più approfonditamente. Lo stesso Massimo, infatti, non solo negli *Ambigua* ma anche negli *Scolii* parla dell'unificazione delle creature, nel capitolo quarantottesimo, là dove espone la teoria delle torri che Ozia costruì a Gerusalemme: *“La Bibbia ha detto che gli angoli rappresentano le differenze delle stesse creature che poi, per mezzo di Cristo, sono unificate. Unificò, infatti, l'uomo eliminando proprio la distinzione in maschio e femmina sul piano mistico e spirituale, e rese la natura*

*umana libera dalle proprietà che attraverso le passioni sorgono in entrambi. Unificò anche la terra che è secondo il punto di vista sensibile il paradiso e il mondo e ne tolse ogni differenza. Unificò la terra e il cielo, mostrando che esiste una sola natura di tutte le cose visibili in sé unificò le cose sensibili e intellegibili e mostrò che era una la natura esistente delle cose che furono create, natura la quale fu unificata come in una mistica realtà. Unificò in modo soprannaturale la natura creata e quella non creata.”*

**DISCEPOLO:** Che diremo allora? Secondo quale sopra o quale argomentazione comparativa si deve credere che il Signore sia risorto senza alcuna forma sensibile e limitata e soprattutto senza quella che assunse nascendo dalla Vergine? E poiché egli fu ed è l'esempio universale della resurrezione futura, se è risorto senza alcun sesso, segue necessariamente che tutti gli uomini nella resurrezione e dopo la resurrezione saranno universalmente privi di sesso.

**MAESTRO:** E inutile domandarlo, visto che nei libri precedenti si è in molti modi e secondo sopra dimostrato e si è concluso con l'aiuto dei pensieri di San Gregorio e del suo commentatore (cioè Massimo) che nella vita futura, dopo la resurrezione, la natura umana sarà totalmente priva di sesso (cioè dell'aspetto maschile e femminile), poiché essa ritornerà nella forma stessa che fu fatta a immagine di Dio. L'immagine di Dio non è né maschile né femminile: infatti, tale divisione della natura avvenne a causa del peccato.

**DISCEPOLO:** Allora, nella vita futura non ci sarà né il maschio né la donna, se la sola semplicità della natura assorbirà in sé stessa il duplice sesso che ora esiste.

**MAESTRO:** Perché dubiti di questo se la Verità, in relazione alla resurrezione di tutti gli uomini, dice: *“Né si sposteranno, né saranno sposati, ma saranno come angeli in cielo?”*. Forse che ignoriamo che gli angeli constano di intelletto e di corpo spirituale? Non dubitiamo tuttavia che essi siano privi di ogni forma limitata. Infatti, anche se la storia sacra ci narra che essi siano apparsi spesso nell'aspetto umano, non ci induce però a ritenere che essi abbiano un tale aspetto per natura. Quel fenomeno infatti apparve temporaneamente, poiché o era impossibile o non facile apparire agli uomini o parlare con essi in modo diverso. Se dunque gli angeli sono privi di ogni forma limitata, che c'è di strano se gli uomini, quando saranno pari agli angeli, saranno privi di ogni sesso e della limitatezza della forma? Né infatti saranno altrimenti pari ad essi, né ciò sembra incredibile.

Ci sono alcuni corpi infatti che sono limpidi e spirituali e non hanno una forma limitata. Non vedo come ciò che è limpido e spirituale e di purissima sostanza possa essere contenuto nelle quantità e nelle forme corporee o in qualche massa limitata, poiché la ragione illuminata dalla verità non mi consente di prendere in considerazione tale possibilità. I quattro semplici elementi del mondo infatti non sono costretti in alcuna forma. Sono ovunque nel mondo, di cui nessuna parte è priva della loro mescolanza. Ciò che infatti è ovunque nel mondo, in che modo potrebbe essere limitato da una qualche forma? Ci sono quindi corpi privi di forme sensibili. Che dire dei raggi degli occhi? Non sono anche essi corporei e privi di ogni forma? Se si dicesse che gli angeli hanno forma intellegibile, lo concederei. E per ciò non solo non nego, ma anzi affermo che anche gli uomini nella resurrezione avranno allo stesso modo delle forme intellegibili. Ma quali e di che natura esse siano ora negli angeli e saranno negli uomini, confesso di non saperlo affatto, a meno che, come dice Agostino, *“il mio corpo non passi nello spirito della mia volontà.”*

Tuttavia, non ignoro i molti e grandi sapienti che avranno pareri del tutto diversi sui corpi umani dopo la resurrezione, i pensieri dei quali io non mi rincrescerà di riportare nel corso di questo libro, per non apparire uno che li ha disprezzati o che non li ha letti.

**ALCUNI ESEMPI DI ESEGESI  
“MISTICA”.**

**Alcuni esempi di esegesi “mistica” (Periphyseon, V, 897 B- 898 C; 980 D-  
984 C; 1008 C- 1018 D)**

La terza parte della presente sezione di carattere antologico propone una triade di brani accomunati dal medesimo argomento: quello cioè inerente al tema, tanto caro al nostro autore, della contemplazione spirituale e della unione mistica dell'uomo divinizzato con il suo stesso Creatore. L'importanza di tale fenomeno è evidenziata dal fatto che Eriugena ritiene che esso sia stato più volte profetato all'interno delle parole e dei versetti delle Sacre Scritture e che, di conseguenza, sia doveroso, per chi si applica alla loro lettura e al loro studio, svolgere un'attenta ed accurata esegesi al fine di elevare la comprensione umana a livelli speculativi e meditativi tanto profondi e spirituali. La lettura della Bibbia, infatti, non ha altro scopo se non quello di far esercitare l'intelletto umano nella interpretazione e nella comprensione dei suoi misteri e dei simboli sacri con i quali lo Spirito ha rivelato all'umanità parte del volere di Dio: il grande premio che lo studioso otterrà come ricompensa per la sua dedizione e per il suo impegno sarà la pura e perfetta intelligenza di tutto quanto le Scritture hanno per secoli insegnato *sub velamine litterae*.

Il primo esempio di esegesi spirituale condotta sul testo biblico è quello relativo all'interpretazione del versetto 15 del Salmo numero 115: “*Pretiosa in conspectu domini mors sanctorum eius*”.

Il discepolo domanda al maestro cosa significhi realmente l'immagine della morte che è spesso presente all'interno di alcune profezie bibliche e, soprattutto, chiede se il morire comporti sia per l'uomo sia per il mondo intero la loro completa ed inesorabile distruzione. Per rispondere a ciò il *nutritor* interpreta il suddetto Salmo il quale afferma che Dio ha a cuore e considera preziosa la morte dei suoi santi. Cosa significa ciò? Innanzi tutto, per “morte dei santi” non si intende la loro morte fisica e corporea, né tanto meno la loro distruzione; per “morte”, secondo Eriugena, la Bibbia intende il processo di trasformazione o, per meglio dire, il “passaggio” (*transitus*) che l'uomo divinizzato subisce allorché egli ha finalmente vinto la sua battaglia con il mondo e con il peccato e, tramite l'esercizio delle

virtù e della contemplazione spirituale, si è elevato sempre di più a Dio distaccandosi dalla carne e dalle sue influenze, conseguendo in tal modo la piena divinizzazione del proprio essere. Eriugena cita alcuni illustri esempi di “morte santa” tratti dalla Bibbia: *in primis* quello del principe degli apostoli, Pietro, il quale fu il primo ad elevarsi alla contemplazione della natura cristica e divina di Gesù; seguono poi quello dell’evangelista Giovanni che parlò nell’estasi della contemplazione divina del Verbo e della sua incarnazione e, infine, quello celeberrimo di San Paolo che, avendo crocifisso la carne ed il mondo, cioè avendo sconfitto il peccato e le sue sordide passioni, fu rapito misticamente al terzo cielo e contemplò i misteri del mondo spirituale. Dal punto di vista “carnale” e “terreno” la vita spirituale o la piena divinizzazione dell’essere di tali personaggi appare come un morire, cioè come la cessazione dell’esistenza creaturale e fisica con tutti i suoi bisogni e tutte le sue proprie manifestazioni. Eppure, è proprio questa la vita eterna cui fanno riferimento ed allusione le parole della Scrittura, cioè la vita che ha realizzato la sua perfezione ed ha recuperato la propria originaria natura angelica e spirituale che il peccato aveva deturpato ed “annerito”. Gli uomini che hanno raggiunto la santificazione del loro essere, cioè gli uomini che hanno pienamente recuperato la propria sostanza razionale ed intellettuale, sono resi simili alle virtù angeliche e diventano, alla fine, una sola cosa con il loro Creatore, poiché “è tipico di una sostanza intellettuale e razionale diventare, per mezzo della contemplazione, una cosa sola con Dio e Dio stesso per mezzo della Grazia”.

L’uomo divinizzato, inoltre, contemplerà, secondo l’escatologia di Eriugena, la natura sopraessenziale di Dio. Rifacendosi alla teologia mistica di Dionigi l’Areopagita, Eriugena ripropone la concezione apofatica di Dio visto ed interpretato come “tenebra” e come “nube oscura”, cioè come realtà inconoscibile ed ineffabile, che l’intelletto umano, limitato e schiavo degli influssi del peccato, non è in grado né di comprendere né di esprimere a tal punto da concepire Dio come “nulla”. Tale definizione, per quanto possa apparire ardita o addirittura irriverente nei confronti del nostro Creatore, è tuttavia l’unica che sia realmente in grado di dare un’idea della trascendenza e della sublimità della sua natura.

La divinizzazione dell’uomo consente, commenta il discepolo, di figurarsi anche la trasformazione del mondo intero, il quale, seguendo le sorti dell’umanità redenta e ritornata al suo Dio, subirà anch’esso un “transito” verso una nuova e

più elevata condizione del proprio essere: infatti, la Creazione sarà ricondotta nel Verbo divino, là dove sussistono le cause e le idee di tutte le creature, in una dimensione pura e spirituale, non più intaccata dal mutamento spazio-temporale né dalla caducità tipica del mondo fisico. Morire per il mondo significa “ritornare alle proprie cause ed essere mutato in qualcosa di meglio”.

Eppure l'ordine della dissertazione esige che la discussione prosegua sul problema del ritorno generale dell'umanità a Dio, problema che giustamente pone in essere una domanda ben precisa: la ricompensa che i santi otterranno nel mondo divino sarà elargita anche a tutti gli uomini, cattivi e peccatori compresi? Che sorte subiranno costoro, considerato il fatto che essi si sono resi indegni ed immeritevoli per le loro azioni di ogni ricompensa divina? A tale quesito il maestro risponde che occorre distinguere due livelli differenti di ritorno a Dio: il primo è quello che è chiamato *reditus generalis*, il secondo è quello definito *reditus specialis*. Il primo coinvolge tutta quanta l'umanità che, in virtù del fatto di essere stata creata da Dio e di aver da Lui ricevuto l'essenza e la sostanza, ritornerà al suo Creatore e sarà restaurata nella originaria dimensione spirituale. Tale dimensione o natura umana concepita prima del peccato è ciò che le Scritture chiamano “paradiso”, eppure è noto dal racconto biblico della creazione che il paradiso è un luogo vasto che comprende numerosi ambienti tra loro distinti: uno di questi è quello in cui sorge l'albero della vita dal quale l'umanità peccatrice fu allontanata e al quale, secondo l'esegesi erigeniana, essa farà forse ritorno e dal quale potrà un giorno cogliere e mangiare il frutto. L'albero della vita non è altro che il simbolo di nostro Signore Gesù Cristo e mangiarne il frutto significa, tradotto in altre parole, godere della sua contemplazione e della sua suprema teofania. Ma questa è la sorte che spetta ai santi e a tutti coloro che otterranno come ricompensa per le loro fatiche ascetiche e contemplative il “ritorno speciale”, cioè la totale unione con il proprio Creatore.

Un'altra immagine che le Scritture propongono per comunicare il destino escatologico dell'umanità redenta è quella del tempio di Salomone. Eriugena, ispirandosi alla descrizione del celebre edificio sacro fornita dal libro dei Re, commenta allegoricamente il significato di tale immagine ed afferma che il tempio di Salomone è una prefigurazione del paradiso. Come, infatti, presso il tempio eretto dal re Salomone a Gerusalemme si riunivano e si incontravano persone di ogni paese e di ogni estrazione sociale, dai mercanti ai leviti, dalle



donne agli scribi, così nel paradiso, cioè nella dimensione restaurata e divinizzata della natura umana, sarà riunita tutta quanta l'umanità, uomini e donne, buoni e cattivi, santi e malvagi, nessuno escluso. Tuttavia, come solo ai leviti e ai sommi sacerdoti era consentito entrare all'interno del *Sancta Sanctorum* e di osservare e di toccare gli arredi sacri custoditi al suo interno (l'altare, l'arca, i due cherubini dorati, il propiziatorio, il turibolo con l'incenso), mentre ai profani era solo consentito di restare al di fuori o nelle parti più esterne del tempio, così, allo stesso modo, Dio permetterà soltanto a coloro che si sono lasciati purificare, illuminare e perfezionare dalla sua sapienza di penetrare nella parte più sacra e più interna del paradiso spirituale, là dove essi potranno entrare nelle oscure tenebre della suprema contemplazione e in essa potranno non solo vedere il Verbo, ma riceveranno la visione spirituale di tutte le cose nelle proprie cause, cioè come entità noetiche e intelleggibili. Invece, ai peccatori sarà imposta, come pena, la separazione eterna da Cristo e quindi sarà loro negata per sempre la visione faccia a faccia di Dio.

Puniti in tal modo essi soffriranno struggendosi per il forte desiderio di vedere Dio e di godere delle sue gioie spirituali (cioè della natura umana restaurata ad immagine e somiglianza di Cristo Gesù) e, pertanto, saranno tormentati da questa sete di Dio, proprio come, nella parabola del ricco epulone e di Lazzaro narrata nel Vangelo di Luca, il ricco arde di sete e chiede a Lazzaro che è in paradiso di dissetarlo anche con una sola goccia di acqua stillante dal suo dito. Un abisso non di natura fisica, ma spirituale, separerà i buoni dai cattivi, pur essendo sia gli uni sia gli altri raccolti ed uniti nella stessa unità divina.

Sul tema inerente alla separazione e alla distinzione tra santi e peccatori all'interno del paradiso spirituale maestro e discepolo compiono un ultimo *excursus*, questa volta documentando la distinzione tra *reditus generalis* e *reditus specialis* attraverso la lettura e l'esegesi di due note parabole evangeliche: quella del figliuol prodigo e quella delle dieci vergini.

La prima rivela la punizione che subiranno i giudei, cioè coloro che per invidia ed odio rifiutarono il Cristo e negarono la sua duplice natura di uomo-dio, simboleggiati dal personaggio del fratello maggiore che, risentito per la bella accoglienza che il padre rivolge al fratello più piccolo appena ritornato a casa, lo rimprovera per aver fatto sacrificare in suo onore un vitello grasso, mentre a lui il padre aveva negato, nonostante la sua solerzia e la sua fedeltà, perfino un piccolo

capretto per banchettare con i suoi amici! Il fratello maggiore è *figura* dei giudei a loro volta allegoria degli invidiosi e degli eretici che rifiutano il sacrificio di Cristo (simboleggiato dal vitello grasso) e lamentano che sia stato loro negato l'Anticristo (simboleggiato dal capretto) per poter godere dei suoi perversi e laidi piaceri. Di questi lo stesso Gesù Cristo, nel Vangelo, ha parlato e ha loro detto: "Voi siete figli del padre Satana". Costoro, alla fine dei tempi, saranno riammessi alla natura spirituale, eppure, come profetò Isaia, "saranno confusi" e "patiranno la fame come cani randagi", cioè ad essi non sarà consentito di comprendere i misteri della natura di Cristo, pur desiderandoli ardentemente.

La seconda parabola narra delle dieci vergini che attendono il ritorno del loro padrone dalle proprie nozze. Lo sposo tarda a venire e le vergini si addormentano. Giunta la mezzanotte esse sono svegiate dal clamore del corteo nuziale e cinque di loro, quelle che il Vangelo chiama stolte, si accorgono di non poter accendere le loro lampade perché non hanno comperato l'olio. Intanto lo sposo entra in casa e inizia il banchetto con la sua sposa dal quale esclude le vergini che non hanno comperato l'olio per accendere le lampade con cui illuminare la sala. Esse resteranno escluse dal banchetto e, per quanto implorino il loro signore di aprire, egli le cacerà in malo modo.

La parabola allude all'umanità intera che attende il ritorno di Cristo alla fine dei tempi. Durante l'attesa una parte di essa dimentica di comperare l'olio per accendere le lampade per illuminare la sala del banchetto, cioè una parte dell'umanità, pur avendo ottenuto in dono da Dio l'intelletto (cioè la lampada) non ha provveduto ad accenderlo con l'olio delle buone azioni, dei meriti e della contemplazione divina; l'altra parte, invece, se l'è procurato, cioè si è sforzata per tutta la vita di meditare sui misteri divini, ha riconosciuto la natura teandrica del Cristo (a differenza degli eretici che l'hanno o ignorata o negata) e si è procurata una gran quantità di meriti che tuttavia appaiono sempre insufficienti, per chi è puro di cuore e di animo, a salvare sé stessi o a riscuotere l'amore e la riconoscenza di Dio. Questa è quella parte di umanità che lo sposo cioè il Cristo farà entrare nel banchetto delle pietanze spirituali, dove si consumeranno le "nozze spirituali" tra la loro umanità e Dio. Qui i santi e i buoni godranno del riposo spirituale, del "sabato dei sabati", cioè della pace eterna dello Spirito, simboleggiata dalla Gerusalemme celeste, a sua volta espressa attraverso l'allegoria della sposa. L'umanità eretica e peccatrice, invece, resterà esclusa da

tutto questo, pur restando comunque all'interno di Dio. Essa, infatti, busserà alla porta del Signore, chiederà di essere ammessa a tali gioie, ma sarà sempre respinta e la porta resterà chiusa per essa.

L'esegesi termina con dei brevi accenni alla resurrezione, ai segni celesti che precorreranno la fine del mondo, alla inconoscibilità dell'ora in cui Cristo ritornerà nella gloria, nonché al dogma dell'incarnazione del Verbo.

**Alcuni esempi di esegesi “mistica” (Periphyseon, V, 897 B- 898 C; 980 D-  
984C; 1008 C-1018 D)**

**ALUMNUS:** [...] Nunc autem a te quaero qua ratione dicitur perire quod in primordiales causas, vel certe in ipsum deum perhibetur reversurum, dum plus pronuntiandum sit vivere et permanere quam interire et transire.

**NUTRITOR:** Huic tuae interrogationi breviter ac facile respondeo, beati Dionysii Ariopagitae propheticam sententiam exponentis sensum considerans: “Pretiosa in conspectu domini mors sanctorum eius.”<sup>657</sup> Sanctorum siquidem mortem non aliam in hoc versu prophetam dixisse astruit praeter illorum transitum in deum, contemplationis celsitudine omnia visibilia et invisibilia superantes adhuc in corpore constituti. Num et Petrus, ille apostolorum vertex, mortuus erat omni creaturae et transivit in deum, quando domino interroganti quem se esse diceret respondit: “Tu es Christus filius dei vivi?”<sup>658</sup> Num similiter Iohannes evangelista omnibus quae facta sunt defunctus est, altitudine theoriae cuncta superans et clamans: “In principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum”, totaque ipsius mirabilis et ineffabilis theologi theoria?<sup>659</sup> Audi apostolum adhuc mortali corpori detentum, mortuum tamen se et crucifixum pronuntiantem: “Mihi mundus crucifixus est”, inquit, “et ego mundo”<sup>660</sup>. Talis itaque est interitus sanctorum contemplationis virtute in ipsum deum transeuntium et omnia quae sunt et se ipsos deificati altitudine divinae gratiae superantium. Eo itaque modo, quo hi qui virtute atque scientia implentur adhuc in hac vita constituti solo animo intereunt, totus mundus, quando terminabitur, interibit. In ipsum enim, qui propter superessentialitatem suae naturae nihil dicitur, reversurus est, non ut totus deificetur aut cum deo unum efficiatur (ut caelestes virtutes et humani animi illuminati, purgati, perfecti<sup>661</sup>), sed ut unumquodque eorum, quibus

---

<sup>657</sup> Ps. 115, 15.

<sup>658</sup> Tale argomentazione Eriugena la riprenderà, tempo dopo, all’interno della sua *Homilia in Prologum Iohannis*, cfr: PL 122, 283 s: << Summo vertici apostolorum, Petro dico, qui domino interroganti quem se esse existimaret, respondit: “Tu es Christus, filius dei vivi”>>.

<sup>659</sup> Cfr. *Homilia in Prologum Iohannis*, PL 122, 283-296: << Non ergo Iohannes erat homo, sed plusquam homo, quando et seipsum et omnia quae sunt superavit, et ineffabili sapientiae virtute purissimoque mentis acumine subvectus, in ea quae super omnia sunt, secreta videlicet unius essentiae in tribus substantiis et trium substantiarum in una essentia, ingressus est.>>.

<sup>660</sup> Gal. 6, 14.

<sup>661</sup> L’illuminazione, la purificazione e la perfezione sono rispettivamente le tre operazioni spirituali che, secondo il pensiero mistico di Dionigi l’Areopagita, le creature appartenenti alle gerarchie celesti eseguono al fine di comunicare conoscenze divine all’animo umano, nonché di elevare coloro che ne sono degni alla contemplazione del mondo spirituale: cfr. DIONYSIUS ARIOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, III, 9, PG 3, 437 B C. Eriugena riprende tale concetto in

constituitur, in suas, ut saepe diximus, revertatur causas. Causas autem omnium in deo esse substitutas nemo fidelium dubitat. Qui enim dubitat aut infidelis est aut insipiens. Proinde omne, quod in causam suam reducitur, in deum redire cur dubitaretur?

Et ne rearis me temere deum vocasse nihil et nulla auctoritate suffultum, audi beatum Dionysium Ariopagitam in primo capitulo De divinis nominibus: “Diximus”, inquit, “cum theologicos characteres exposuimus, unum, incognitum, superessentiale, per se optimum, quod quidem est (trinam unitatem dico, ΟΜΟΘΕΟΝ et ΟΜΑΓΑΘΟΝ) neque dicere neque intelligere possibile est. Sed et sanctarum virtutum angelicae unitates, quas sive speculativas sive acceptivas oportet dicere superincognitae et superlucentis bonitatis, et archanae sunt et incognitae, et solis ipsis subsistunt super scientiam angelicam dignis suis angelis. His deiformes angelica imitatione, quantum licet, coadunati (humani) animi- quoniam secundum omnem intellectualem operationem requiescunt, talis autem fit deificatorum animorum ad summum lumen unitas- laudant ipsum potissime per omnium quae sunt ablationem, in hoc vere et supernaturaliter illuminati ex beatissima cum ipso unitate, quia omnium quidem est quae sunt causale, ipsum autem nihil, ut omnibus quae sunt superessentialiter exaltatum”<sup>662</sup>. Animadvertite praefatum theologum, quomodo incunctanter summum lumen, deum videlicet, qui omnem intellectualem et rationalem illuminat creaturam, nomine quod est “nihil” insinuat. Et subiecit rationem cur “nihil” vocatur, quia super omnia quae sunt superessentialiter exaltatur. Commune est igitur omnium quae facta sunt, veluti quodam interitu, redire in causas quae in deo subsistent; proprium vero intellectualis et rationalis substantiae unum cum deo virtute contemplationis et deus per gratiam fieri.

**ALUMNUS:** Plane perspicio non aliud esse mundo perire, quam in causas suas redire et in melius mutari. Sed quia pars sensibilis mundi maxima est corpus humanum, non mole sed dignitate rationalis animae, qua formatur et vivificatur et regitur et continetur, de ipsius reditu tractare ordo rerum exigit et disputationis series, ni fallor.

**NUTRITOR:** In hoc non falleris. Ita enim instans via carpenda est.

**ALUMNUS:** Ingredere itaque.[...]

---

*Periphyseon* (1) I, 449 D e in *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, III, 210- 385, CCCM 31, 61-65.

<sup>662</sup> DIONYSIUS ARIOPAGITA, *De divinis nominibus*, I, 5, PG 3, 593 B C.

**ALUMNUS:** Non ergo omnes qui in paradisum redituri sunt (hoc est in pristinam naturae humanae conditionem) ligni vitae fructum participabunt?

**NUTRITOR:** Non omnes plane, sed soli qui mundum et carnem vicerint, sicut in Apocalypsi scriptum est: “Vincenti dabo edere de ligno vitae, quod est in paradiso dei mei.”<sup>663</sup> Et gratia siquidem et natura, ut in superioribus tractatum est<sup>664</sup>, omnibus hominibus communiter praestatur in paradisum redire, sola vero gratia solis deificatis de ligno vitae edere.

**ALUMNUS:** Cur itaque in medio paradisi lignum vitae esse scriptura testatur, si non omnibus qui in paradisum redituri sunt de fructu eius edere permittitur et perdonatur?

**NUTRITOR:** Attende quod divina scriptura non simpliciter lignum vitae in paradiso esse testatur, sed expressius “in medio paradisi”<sup>665</sup>, ut vocabulo paradisi totam humanam naturam quam omnes et boni et mali participant intelligas, medii vero eius significatione secretissimos intimosque eiusdem naturae sinus, in quibus imago et similitudo dei expressa est, ubi lignum vitae (hoc est dominus noster Iesus Christus) plantatum, cuius contemplatione nemo nisi purgatissimus fide et actione, et illuminatissimus scientia, et perfectissimus sapientia et divinorum mysteriorum intelligentia frui sinitur<sup>666</sup>.

Et hoc, ut arbitror, in mystica Salomonis templi aedificatione praefiguratum est<sup>667</sup>. Omnes siquidem, nemine recluso, et boni et mali, circumcisi et incircumcisi, masculi et feminae, omnesque totius mundi nationes, sive orationis sive negotii causa undique illuc confluerent, in extremas porticus intrabant, ibique negotia sua peragere sinebantur. Soli vero sacerdotes atque levitae in porticum sacerdotum et in porticum Salomonis ingrediebantur. Deinde sacerdotes, loti et purgati in mari aeneo, quod erat in porticu Salomonis, in sanctum templum exterius, ubi erant

---

<sup>663</sup> Apoc. 2, 7.

<sup>664</sup> Cfr. *Periphyseon* (3) V, 898 D- 906 C.

<sup>665</sup> Gen. 2, 9.

<sup>666</sup> Il godimento e la contemplazione dei misteri divini e del Cristo è la ricompensa che spetta a tutti coloro che hanno intrapreso il cammino di deificazione articolato, come è stato detto precedentemente, nei tre momenti della *κάθαρσις* (purificazione), del *φωτισμός* (illuminazione) e della *τελειώσις* (perfezione) che elevano gradualmente l'intelletto umano alla visione del mondo divino e spirituale.

<sup>667</sup> La trattazione inerente al tempio di Salomone quale simbolo e allegoria del mondo celeste, nel quale ciascun essere umano riceverà da Dio la propria opportuna collocazione in base al modo di vita vissuto sulla terra, si ispira, in parte, al contenuto dell'opera di Beda intitolata *De templo Salomonis*: cfr. PL 91, 774 C- 778 B.

panes propositionis et candelabra, introibant. Nulli vero ultra velum in sancta sanctorum, ubi erat arca et altare thimiamatis et propitiatorium et duo cherubim, nisi summo sacerdoti intrare licebat<sup>668</sup>. Ex hoc datur intelligi omnes intra terminos naturalis paradisi, veluti intra quoddam templum, unumquemque in suo ordine, contineri. Soli vero in Christo sanctificati interiora intrabunt. Et iterum in sancta sanctorum, veluti interiora interiorum, ipsi qui in summo pontifice (Christo videlicet) sunt et unum cum ipso et in ipso facti sunt introducentur, ubi Christus est, qui significatur per altare, quoniam sua soliditate sustinet omnia. Et non solum altare, sed thimiamatis altare, odor siquidem illius (hoc est laus et gloria) implet omnia. Ipse est arca, “in qua omnes thesauri sapientiae et scientiae sunt absconditi”<sup>669</sup>. Ipse est virga, qua regit et mensurat omnia, et manna, qua pascit omnia. Ipse propitiatorium, quia semper pro nobis intercedit ad patrem, ostendens ei generale sacrificium et mundi praetium, humanitatem videlicet suam, quam sacrificavit et tradit pro purificatione et redemptione totius generis humani, nemine excepto. Nam quemadmodum in nullo invenit (absque peccato) quod non acceperit, ita in nullo reliquit quod non redemerit et redimendo salvavit et sanctificavit, quoniam ipse est redemptio et salus, purgatio et illuminatio et perfectio universae humanitatis in omnibus et in singulis.

Circa quem cherubim ordines (videlicet angelorum) discurrunt, per quos visibilia et invisibilia ordinat atque disponit. Et fortassis ideo bini cherubim circa arcam (id est Christum) describuntur, quia angelica natura sensibilem et intelligibilem mundum administrat, quamvis non irrationabiliter unus cherubin in figura intellectualis in angelis, alter vero in typo rationalis naturae in hominibus accipiatur. Intelligibiles quippe rationabilesque substantias proximas esse Christo nemo sapientium dubitat.

Videsne ergo quam altum et supernaturale est tale lignum in medio paradisi (humanae videlicet naturae) plantatum adire eoque frui? Ad hoc remotum ab omnibus lignum solisque deificatis concessum Paulus raptus est in tertium naturae nostrum caelum<sup>670</sup>, hoc est super omne corpus et spiritum vitalem, in ipsum intellectum, in quo dei verbum (quod est lignum vitae) ineffabili modo super omnem essentiam et virtutem et operationem in luce habitat inaccessibili, ultra et

---

<sup>668</sup> La descrizione del tempio eseguita da Eriugena con i suoi arredi sacri e i suoi noti ambienti rispecchia, anche se in modo alquanto libero, le caratteristiche forniteci dal libro dei Re, cfr. Reg. 4, 25, 13.

<sup>669</sup> Col. 2, 3.

<sup>670</sup> 2 Cor. 12, 2.

intra naturam ad imaginem dei factam. In ipsum itaque paradisum, veluti in amplissimum serenissimumque templum, omnes homines, unusquisque secundum suam analogiam, intrabunt. Et habitabit in eis ipse qui dixit: “Ego ero in medio eorum”<sup>671</sup>. Hinc propheta: “Vota mea”, inquit, “reddam in conspectu omnis populi eius, in atriis domus domini, in medio tui Ierusalem”<sup>672</sup>. Hierusalem siquidem “visio pacis” seu “templum pacis” interpretatur<sup>673</sup>. Et ipsa est domus domini in monte supernae contemplationis edificata, ad quam propheta hortatur omnes homines per virtutum gradus et speculationum altitudines ascendere dicens: “Venite, ascendamus ad montem domini et ad domum dei Iacob”<sup>674</sup>. Non enim alibi habitat deus, nisi in humana et angelica natura, quibus solis donatur contemplatio veritatis. Neque has duas naturas veluti duas domus debemus accipere, sed unam eandemque domum ex duabus intelligibilibus materiis constructam. De hac domu videtur dominus dixisse: “In domo patris mei mansiones multae sunt”<sup>675</sup>. In atriis domus huius omnes mansiones possidebunt, dum in causas suas redituri sunt, sive bene in carne sive male vixerint. Nullus enim pulchritudinem eius potest corrumpere, neque honestatem turpificare, neque amplitudinem minuere et augere. Extra quam quid esse posset, intra quam quid esse non valeret? In qua nullius turpitudine turpis est nec malitia nocet nec error errat, cuius pulchritudinem immundorum spirituum nequitia seu hominum impiorum irrationabiles motus non solum non contaminant, verum etiam adaugent. Nulla enim pulchritudo efficitur, nisi ex compaginatione similium et dissimilium, contrariorum et oppositorum, neque tantae laudis esset bonum, si non esset comparatio ex vituperatione mali<sup>676</sup>. Ideoque quod malum dicitur, dum per se consideratur, vituperatur, dum vero ex eius consideratione bonum laudatur, non omnino vituperabile videtur. Quod enim boni laudem cumulat non omnino laude caret. Nunquid omnium bonorum conditor, malorum ordinator in universitate quam condidit malum sineret, si nihil utilitatis conferret? Quod etiam ex collationibus rerum sensibilibus aut ex humanis moribus facillime conicitur.

---

<sup>671</sup> Matth. 18, 20.

<sup>672</sup> Ps. 115, 18-19.

<sup>673</sup> Cfr. HIERONYMUS, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCSL 72, 121, 136, 152, 154.

<sup>674</sup> Is. 2, 3.

<sup>675</sup> Ioh. 14, 2.

<sup>676</sup> E questa un'argomentazione tipica del pensiero di Agostino: cfr. *De civitate Dei*, XI, 18, PL 41, 332; *De vera religione*, XL, 75-76, PL 34, 155-156: << Ita ordinantur omnes officiis et finibus suis in pulchritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeat.>>.



Ex infructuoso quippe ligno fructiferi laus amplificatur, ex libidinoso homine casti.

In paradiso itaque humanae naturae unusquisque locum suum secundum proportionem conversationis suae in hac vita possidebit, alii exterius veluti in extremis porticibus, alii interius tanquam in propinquioribus atriis divinae contemplationis, alii in amplissimis divinorum mysteriorum templis, alii in intimis super omnem naturam in ipso et cum ipso qui superessentialis et supernaturalis est theophaniis. Beati sunt qui adyta intrant sapientiae (quae est Christus), qui occidunt in obscurissimas tenebras excellentissimae lucis<sup>677</sup>, in qua simul in causis suis vident omnia. Ubi non locorum vel temporum intervalla bonos a malis, sed meritorum distantia segregat, non quantitas et pulchritudo corporum, sed honestas et magnitudo virtutum laudatur, non personarum, sed morum dignitas et nobilitas quaeritur, una omnibus communis natura, diversa autem gratia. Ubi omnes simul sunt et simul non sunt: Simul sunt similitudine substantiarum, simul non sunt dissimilitudine affectuum. Simul erant dives et Abraham in spiritualibus substantiis, quas una eademque humana colligit et inseparabiliter iungit essentia, sed non simul erant per differentiam spiritualium qualitatum<sup>678</sup>. Chasma magnum erat inter eos. Abraham quippe in aeterna quiete gaudebat, dives in flamma inexstinguibili lugebat. Propterea vidit dives de longe Abraham. Quis verbis potest exprimere quantum interstitii est inter tristitiam et laetitiam, etiam in hac vita, quanto magis in altera, in qua nulla tristitia sequetur iustorum laetitiam, neque ulla laetitia sequetur impiorum tristitiam, divina sententia dignas singulis incommutabiliter attribuyente retributiones? Et hoc est chasma magnum et impermeabilis hiatus dividens inter praemia et supplicia. Dives tamen non de longe, sed iuxta loquebatur, ut intelligas eum non natura segregatum fuisse ab Abraham, sed culpa. Una siquidem essentia iungit quos meritum dissimile dividit. Paulo priusquam dominus pateretur, simul in uno cenaculo Iudas Scariothis et Simon Petrus cum Christo cenabunt, sed unus iuxta Christum, alter longe erat a Christo, unus qui cum Christo intingebat manum in parapsidem humanitatis Christi erat traditor, alter qui non legitur intinxisse manum cum Christo in parapsidem divinitatis Christi erat contemplator, unus avarus vendidit

---

<sup>677</sup> Tale espressione traduce alla lettera le parole con le quali Dionigi l'Areopagita indica l'unione o meglio la morte mistica dei santi, allorché essi "sprofondano" nelle tenebre divine: cfr. *De mystica theologia*, I, 3, PG 3, 1000 C: << εις τόν γνόφον εισδύειν>>.

<sup>678</sup> Cfr : Luc. 16, 19-31.

hominem deum, alter theologus cognovit deum hominem, unus osculo corporis corpus tradidit, alter osculo mentis divinam mentem dilexit<sup>679</sup>.

Hoc autem dico, ut cognoscas quod non locorum intervalla, sed meritorum qualitates faciunt homines appropinquare Christo aut ab eo elongari. Hinc datur intelligi omnes homines unius eiusdemque naturae, quae in Christo redempta est omnique servitute (sub qua adhuc congemiscit et dolet) liberata, participes esse et in ea unum omnes subsistere; meritorum vero qualitates et quantitates, hoc est bonorum actuum malorumque differentias, quibus unusquisque in hac vita bene vixit adiutus deo per gratiam, seu male desertus deo per iustitiam, longe a se invicem et multipliciter et in infinitum disparari; omnia autem haec in illa una et amplissima domo ordinari et comprehendere, in qua res publica universitatis<sup>680</sup> a deo et in deo conditae per multas diversasque dispensatur maniones, hoc est meritorum et gratiarum ordinationes. Domus illa Christus est, qui omnia et ambit virtute, disponit providentia, regit iustitia, ornat gratia, continet aeternitate, implet sapientia, perficit deificatione, “quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso et ad ipsum sunt omnia”<sup>681</sup>. [...]

**NUTRITOR:**[...] Parabolarum siquidem duae species sunt. Quarum una est quae continuum vigorem uniformemque de una eademque re absque ullo transitu in aliam figuram obtinet, altera quae transitum in diversas conformat figuras. Qua specie multos sanctorum patrum maximeque beatum Ambrosium hanc parabolam exposuisse comperimus<sup>682</sup>. Prima itaque parabola pars, quae in divisione paternae substantiae et senioris filii cum patre perseverantia adolescentiorisque peregrinatione, patris quoque substantiae suae quam a patre suscepit dissipatione, caeterisque incommodis quae casum humanitatis secuta sunt complasmata est, duplicem incunctanter naturam (intellectualem dico in angelis et

---

<sup>679</sup> Cfr. Matth. 26, 20-25; Ioh. 13, 21-27.

<sup>680</sup> L'immagine del cosmo visto come *universitatis conditae respublica* compare spesso all'interno degli scritti di Agostino: cfr. *Enarrationes in psalmos*, I, 15, 4, PL 37, 1348; *De Trinitate*, III, 4, 9, PL 42, 873. Tale immagine è di origine stoica: gli stoici, infatti, paragonavano l'universo ad uno stato o ad una megalopoli il cui sovrano è il Dio-Logos che con la sua provvidenza guida ogni cosa verso il Bene: cfr. CICERO, *De finibus*, III, 19, 64: << mundum autem censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum.>>; *De legibus*, I, 7, 22: << ut universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda sit >>.

<sup>681</sup> Rom. II, 36.

<sup>682</sup> Cfr. AMBROSIUS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 212-243, CCSL 14, 288-297.

rationalem in hominibus) specificat<sup>683</sup>. In reversione autem prodigi filii parabola inchoat transitum facere. Ipsa siquidem reversio biformem interpretandi recipit modum. Intelligitur enim generaliter de reditu totius humani generis propter vituli saginati occisionem (Christi videlicet pro salute totius mundi passionem), et specialiter, ubi transitus parabolicae figurae incipit, de reditu gentilis populi (quasi iunioris filii) per fidem Christi ad patrem caelestem, cuius imaginem idolatriae sordibus monstruosisque imaginationibus contaminavit propter invidiam iudaici populi (veluti senioris filii) de conversionem gentium ad fidem per apostolicam praedicationem. Qui videlicet populus, quamvis saepissime cultu daemonum fuerit corruptus et praevaricatus, numquam tamen omnino deum patrum suorum, ut ei videtur, abnegavit. Abnegavit autem et adhuc abnegat Christum filium dei esse, ac per hoc et patrem eius. Qui enim filium negat, negat et patrem qui, filio negato, pater non est. Et dum a patre Christi, quem negat perfidus flagitat haedum, non accipiet; accipiet autem a patre suo, de quo Iesus Christus, quem filium patris esse negat, ait: “Vos ex patre diabolo estis”<sup>684</sup>. Deque fide gentilis populi in eum torquetur. Ideoque non vitulum saginatum (id est Christum domini) petit a patre ad epulandum, sed haedum foetidum petulcumque in omnemque libidinem pronum (antichristum dico), in quo se epulaturum et regnaturum vanissime somniat, postulat et expectat. Ac de agro veniens, hoc est de terrenis operibus laborioseque colendae legis secundum litteram servitii, audivit symphoniam et chorum, hoc est consonam undique convenientis gentilis populi in Christo epulantis et ad patrem suum redeuntis catholicaque fide et spirituali cognitione gaudentis harmoniam et de suae liberationis et redemptionis munere laetitiam. Et ob hoc invidia commotus fratri suo (similitudine naturae) iuniori (dissimilitudine religionis) succensetur, patremque de receptione filii qui bona naturae suae perdidit increpat, dum plus ipse naturae suae divitias dissipat, qui unicum dei filium creatorem et salvatorem omnium negat. Perfidi siquidem iudaei per invidiam, nationes autem incredulae per ignorantiam verbum dei abnuunt. Et quoniam tolerabilius peccatum est ignorantiae quam invidiae, minus gentilium quam iudeorum populus naturales perdidit thesauros. Ideoque receptae sunt

---

<sup>683</sup> Dopo una lunga digressione nella quale maestro e allievo discutono sulla resurrezione dei corpi e di altri problemi di natura esegetica, la dissertazione riprende il tema del ritorno dell’umanità a Dio, fenomeno che, secondo il giudizio dello stesso maestro, il Signore ha profetizzato attraverso la narrazione di alcune parabole, come quella del figliuol prodigo (Luc. 15, 25-30) e delle dieci vergini (Matth. 25, 2-4), che qui saranno sottoposte ad una attenta e minuziosa esegesi mistica.

<sup>684</sup> Ioh. 8, 44.

gentes, tenebris ignorantiae absolutae et in lucem veritatis revocatae; iudaei vero perfidi, filium negantes, in passionibus ignominiae invidiaeque gravissimis doloribus relictis sunt, donec in fine mundi ineffabili divinae bonitatis magnanimitate recipiantur, quando “convertentur ad vesperam, et famem patientur ut canes, et circuibunt civitatem”<sup>685</sup>, societatem videlicet catholicae fidei, volentes in eam recipi. Et quod alibi idem ait propheta implebitur: “Confundantur et reveantur omnes inimici mei, convertantur retrorsum et confundantur valde velociter”<sup>686</sup>. Hac igitur parabola pro paupertate ingenioli nostri spiritualium philosophorum semitas carpentes exposita, de symbolis specialis humanae naturae reditus breviter est tractandum.

**ALUMNUS:** Tempus exigit ita fieri, nostraeque disputationis cursus iamdudum finem expectat. Et mihi valde arridet duplex ista evangelicarum parabolarum species. Non enim solummodo in parabolis, verum etiam in multis divinae scripturae locis talis formae locutionis divinum nectar eructat; facilemque interpretationis viam studiosis mysticorum sermonum theoriae praestant. Non enim alio modo sanctorum prophetarum multiplex in divinis intellectibus contextus potest discerni, nisi per frequentissimos non solum per periodos verum etiam per cola et commata transitus ex diversis sensibus in diversos, et ab eisdem iterum in eosdem occultissimas creberrimasque reversiones. Saepissime enim unam eandemque expositionis speciem absque ullo transitu in diversas figurationes sequentibus aut error aut maxima difficultas innascitur interpretandi. Concatenatus quippe est divinae scripturae contextus daedalicisque diverticulis et obliquitatibus perplexus. Neque hoc spiritus sanctus fecit invidia intelligendi (quod absit existimari), sed studio nostram intelligentiam exercendi sudorisque et inventionis praemii reddendi. Praemium quippe est in sancta scriptura laborantium pura perfectaue intelligentia.

O domine Iesu, nullum aliud praemium, nullam aliam beatitudinem, nullum aliud gaudium a te postulo, nisi ut ad purum absque ullo errore fallacis theoriae verba tua, quae per tuum sanctum spiritum inspirata sunt, intelligam. Haec est enim summa felicitatis meae finisque perfectae contemplationis, quoniam nihil ultra rationabilis anima etiam purissima inveniet, quia nihil ultra est. Ut enim non alibi aptius quaereris quam in verbis tuis, ita non alibi apertius dicam inveniris quam in eis. Ibi quippe habitas et illuc quaerentes et diligentes te introducis, ibi

---

<sup>685</sup> Ps. 58, 7.

<sup>686</sup> Ps. 6, 11.

spirituales epulas verae cognitionis electis tuis praeparas, illic transiens ministras eis. Et quis est, domine, transitus tuus, nisi per infinitos contemplationis tuae gradus ascensus? Semper enim in intellectibus quaerentium et invenientium te transitum facis. Quaereris enim ab eis semper, et semper inveniris et non inveniris. Semper inveniris quidem in tuis theophaniis, in quibus multipliciter, veluti in quibusdam speculis, occurris mentibus intelligentium te eo modo quo te sinis intelligi, non quid es, sed quid non es et quia es. Non inveniris autem in tua superessentialitate, qua transis et exsuperas omnem intellectum volentem et ascendentem comprehendere te. Ministras igitur tuis praesentiam tuam ineffabili quodam modo apparitionis tuae, transis ab eis incomprehensibili excelsitudine et infinitate essentiae tuae<sup>687</sup>.

Quaeso itaque ad specialis reditus considerationem accelerare, ut in ea nostrae disputationis limitem constituamus. Non enim diutius est immorandum in his quae multipliciter apertioris persuasionis gratia repetita sunt, ne forte plus in verbis quam in intellectibus nostram disputationem implesse videamur.

**NUTRITOR:** Totius rationabilis creaturae (quae specialiter in homine creata est et cui naturaliter inest affectus beatitudinis et cognitionis summi boni facultas, hoc est excelsissimae trinitatis, ex qua manat omne bonum) ipse dominus in evangelio decem virginibus assimilavit universitatem. “Quae accipientes lampades suas (hoc est capacitatem aeternae lucis cognoscendae) exierunt obviam sponso et sponsae”<sup>688</sup>, Christo videlicet et ecclesiae, quae iam in caelo est partim in sanctis angelis, partim in purgatissimis hominum animabus, in quibus primitiae naturae, quae adhuc in captivitate est mortalis vitae fragiliumque membrorum, caelestis patriae civibus inserunt. Sed quare obviam? Quia videlicet redemptor et sponsus rationalis naturae ineffabili clementiae suae condescensione et sollertia semper ad recipiendos nos spiritualiter venit, caelestibus virtutibus et animabus sanctis ei commeantibus affectione salutis nostrae commotis. Ille siquidem sponsus in aure cordis generaliter universo generi humano clamat dicens: “Venite ad me omnes

---

<sup>687</sup> Tale preghiera rappresenta un pezzo quasi unico all'interno del *Periphyseon*, opera che, come è ormai noto, essendo stata composta sotto forma di dialogo ed avendo un taglio fortemente teologico e filosofico, non dà adito a momenti “lirici” né a slanci poetici. Una preghiera simile Eriugena la fa recitare al maestro in *Periphyseon* (1) III, 650 B: << Deus, nostra salus atque redemptio, qui dedisti naturam, largire et gratiam, praetende lumen tuum in umbris ignorantiae palpitantibus quaerentibusque te; revoca nos ab erroribus, porrige dexteram tuam infirmis, non valentibus sine te pervenire ad te, ostende te ipsum his, qui nil petunt praeter te, rumpe nubes vanarum phantasiarum, quae mentis aciem non sinunt intueri te eo modo, quo te invisibilem videri permittis desiderantibus videre faciem tuam, quietem suam, finem suum, ultra quem nil appetunt, quia ultra nihil est summum bonum superessentiale. >>.

<sup>688</sup> Matth. 25, 1.

qui laborati et onerati estis, et ego reficiam vos. Tollite iugum meum super vos, et discite a me quia mitis sum et humilis corde, et invenientis requiem animabus vestris”<sup>689</sup>. Venit ergo obviam omnibus cum sponsa sua (Hierusalem videlicet caelesti), qui recipere omnes devotus est in consortium suae civitatis. Et animadvertit quod tota humanitas denario numero comparatur, quoniam decimam in aedificatione superae civitatis possidet regionem. Decem itaque virgines, hoc est tota humanae naturae numerositas naturali appetitu obviam diligenti se et ad eam venienti exit, non gressibus corporis, sed affectibus mentis<sup>690</sup>.

Sed quamvis aequalis motus sit rationalis naturae ad finem suum, qui est Christus, aequalisque aeterni luminis quae per lampades significatur appetitio, non tamen aequaliter lucem illam “quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum”<sup>691</sup> participat. “Unum est enim”, ut beatus Dionysius Ariopagita ait, “quod omnia naturaliter participare appetunt, sed non aequaliter omnia unum participant”<sup>692</sup>. Nullum tamen est in natura rerum, quod eius participatione omnino privetur. Ideoque non aequaliter obviam sponso et sponsae virgines exhibunt. Nam qui non solum capacitatem veri luminis, verum etiam et ipsum lumen (quod oleum conformat) possident, ad ipsum sponsum perveniunt et cum ipso in spirituales nuptias intrabunt. Qui vero solam luminis capacitatem habent, non autem ipso lumine illuminantur et ornantur, obviam Christo procedunt, hoc est non solum naturali appetitu, sed etiam re ipsa et experimento ad sola naturalia humanitatis bona, quae in Christo subsistunt, ascendent, non autem ad supernaturalem deificationis in eo gratiam et laetitiam perveniunt. Et hoc est quod denariae quantitatis divisio insinuat. Ait enim: “Quinque autem ex eis erant fatuae (id est imprudentes) et quinque prudentes”<sup>693</sup>. Sed fatuae solas lampadas, non autem oleum secum sumpserunt, prudentes vero non solum lampadas, verum etiam oleum in lampadibus suis acceperunt.

Vasa itaque similia sunt prudentium et imprudentium virginum, quoniam ratio, quae veluti naturalis divini luminis sedes est, uniformiter integritati naturae incorruptibilis, quae in nullo augetur vel minuitur, distributa est, quamvis non uniformiter divinum lumen accipiat. Nec hoc in culpa ipsius luminis aut invidia aut inopia constituitur, quoniam omnibus praesens est omnibusque aequaliter

---

<sup>689</sup> Matth. 11, 28-29.

<sup>690</sup> Cfr: *Periphyseon* (3) V, 861 C.

<sup>691</sup> Ioh. I, 9.

<sup>692</sup> DIONYSIUS ARIOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, II, 3, PG 3, 141 C.

<sup>693</sup> Matth. 25, 2-4.

superfulgens et inexhausta effusione omnibus aequaliter profluens. Sed quemadmodum visu oculorum haec lux non aequaliter percipitur, sed alii plus, alii minus ea fruuntur, alii penitus ab ea secluduntur, ita divino lumine alii plus, alii minus fruuntur, alii penitus ab eo secluduntur ut immundi spiritus, qui ad eam nolunt converti. Non quod et ipsi secundum intellectualem substantiam, in qua a summo bono creati sunt, participatione vere existentis luminis secludantur. Alioquin ad nihilum penitus redigerentur. Omne siquidem participatione eius privatum omnino in natura rerum non est. In quantum vero irrationabilibus perversae suae voluntatis motibus contaminantur, verae lucis excluduntur participatione. Non enim ad illam, sed ad semet ipsos (hoc est ad nequitiam suam) convertuntur. Si enim ad naturam suam respicerent et ad eius creatorem, profecto beati fierent. [...]

Intuere itaque huius parabola medullam, et quomodo transitum facit de genere ad speciem, quemadmodum in praefata parabola de duobus filiis patris sui substantiam inter se partientibus. In ea siquidem totius generis humani generalis reditus primo, deinde specialis gentilis populi conformatur. In hac autem similiter per decem virgines obviam sponso exeuntes totius humanae numerositatis generalis ad pristinum naturae statum recursio, specialis autem per quinque prudentes omnium sanctorum- species enim humani generis est electorum numerus- non solum ad antiquum naturae principium reditus in generalitatem humanitatis, verum etiam ultra naturam in ipsum deum in specialitate deificationis ineffabilis insinuatur ascensus. Omnes quippe in paradysum, ut praediximus, sunt reversuri, sed non omnes de ligno vitae sunt fruituri. Vel certe omnes de ligno vitae sunt accepturi, sed non aequaliter. Nam et naturalia bona, quorum omnes aequaliter participes erunt, fructum ligni vitae esse stultus qui ignorat. ΠΑΝ ΕΙΛΑΘΝ<sup>694</sup> quippe, ut in superioribus tractavimus, id est “omne lignum”, vocatur Christus; quippe omnium bonorum lignum est fructiferum, quia ipse est omne bonum omniumque bonorum largitor. Fruentur itaque omnes homines ipsius fructu participatione naturalium bonorum generaliter, fruuntur electi soli excelsitudine deificationum ultra omnem naturam specialiter. Deificationes itaque, quas soli iusti participabunt, spiritualibus figurantur nuptiis, in quas prudentes intraverunt virgines. Non enim omnes supernaturalibus fruuntur bonis, sed illi solis quibus, ut Gregorius ait theologus, “licet superata materia et carne

---

<sup>694</sup> Cfr. ERIUGENA, *Periphyseon* (1) IV, 823 B- 824 A.

(veluti quibusdam nubibus et velaminibus transcensis) per rationem et contemplationem cum deo fieri et purissimo lumine teneri, quantum possibile est humanae naturae. Isti sunt beati, hinc ascensione, et illic deificatione”<sup>695</sup>.

Sed huius nominis (deificationis dico) in latinis codicibus rarissimus est usus, intellectum vero eius apud multos et maxime apud Ambrosium invenimus<sup>696</sup>. Sed quare hoc evenit, non satis nobis patet. An forte sensus ipsius nominis (quod est ΘΕΩΣΙΣ), quo maxime graeci utuntur, significantes sanctorum transitum in deum, non solum anima sed etiam et corpore, ut unum in ipso et cum ipso sint, quando in eis nil animale, nil corporeum remanebit, altus nimium visus est ultraque carnales cogitationes ascendere non valentibus incomprehensibilis et incredibilis, ac per hoc non publice praedicandus; sed de eo inter sapientes tractandum. Multa quippe divina mysteria a sanctis patribus intacta ob hanc causam praetermissa sunt. Infirmi siquidem oculi claritatem luminis sufferre nequeunt.

Sufficiunt, ut arbitror, haec pauca paradigmata, ex divinis parabolis assumpta, ad generalem specialemque humani generis reditum in principium suum (primordiale dico conditionem) inque ipsum deum in his qui sincerissima eius participatione digni sunt frui, deque totius sensibilis creaturae (quae in homine et propter hominem fabricata est) in causas suas reversione, quando erit non solum generale sabbatum in omnibus divinis operibus, verum etiam et speciale sabbatum sabbatorum<sup>697</sup> in sanctis angelis sanctisque hominibus, et implebitur domus dei, in qua unusquisque ordine sibi congruo constituitur, alii inferius, alii superius, alii in sublimitate naturae, alii super omnem naturalem virtutem circa ipsum deum. Ac si cena illa magna ordinabitur et celebrabitur, ex qua nullius substantia, quia ex deo facta est, respuetur, nullius vitium, quia ex deo factum non est, introducet. Purgabitur enim natura, ventilabitur vitium, recondentur substantialia grana, flamma divinae sententiae delictorum ardebit palea, illuminabuntur abscondita tenebrarum, omnia in omnibus videbitur deus.

**ALUMNUS:** Sufficiunt sane. Sed huius parabolae residua breviter exponas flagito.

**NUTRITOR:** Quae sunt illa?

---

<sup>695</sup> GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes*, XXI, 2, PG 35, 1084 B C.

<sup>696</sup> AMBROSIUS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 192-194, CCSL 14, 281-282.

<sup>697</sup> Tale espressione è usata spesso da Massimo Confessore, cfr: *Ambigua*, LXI, 35-46, PG 91, 1392C.



**ALUMNUS:** Mora sponsi, dormitus et dormitatio omnium virginum, caeteraque quae intacta reliquisti.

**NUTRITOR:** Mora sponsi est, ut existimo, temporale intervallum quod inter primum domini et secundum transcurrit adventum, vel certe ab initio mundi usque ad finem eius. Nullum enim tempus transactum est vel transigetur per sex mundi aetates<sup>698</sup>, in quo virginitas (hoc est integritas) humanae naturae, quae in nullo corrumpitur, quamvis in omnibus excepto Christo contaminata sit, obviam sponso suo non velit ascendere, in quibusdam fatua, in quibusdam prudens, in omnibus conditoris sui supernaeque patriae, quam deseruerat, appetitrix. Appetitus quippe beatitudinis omnibus sapientibus et insipientibus, bonis et malis communiter et naturaliter inest. In praefato intervallo mundani cursus per ordinata tempora quidam dormiunt, quidam dormitant. Dormiunt quidem, qui iam mortui sunt et adhuc morituri. Dormitare autem dicuntur, quos finis mundi vivos in carne inventurus est. Qui non dormire sed dormitare perhibentur, quoniam perfecta morte non sunt morituri, nullove spatio temporali in ea erunt detenti, sed veluti gravati somno, non autem prostrati, nulla morte interposta in aliam vitam mutabuntur. Quo in loco videtur sanctus Augustinus consentire his qui dicunt tantillam mortem in ipso velocissimo raptu eorum, qui in fine mundi vivi futuri sunt, esse futuram. Ait enim in vicesimo libro *De civitate Dei*, XXI capitulo: “Si sanctos, qui rapierentur Christo veniente viventes eique in obviam rapiuntur, crediderimus in eodem raptu de mortalibus corporibus exituros et ad eadem mox immortalia redituros, nullas in verbis Apostoli patiemur angustias, sive ubi dicit: “Tu quod seminas non vivificatur nisi prius moriatur”, sive ubi dicit. “Omnes quidem resurgemus” aut “omnes dormiemus”<sup>699</sup>, quia nec illi per immortalitatem vivificabuntur, nisi qualibet morte paululum tamen ante moriantur. Ac per hoc et a resurrectione non erunt alieni, quam dormitione praecedunt, quamvis brevissima, non tamen nulla”<sup>700</sup>.

Media nox, in qua “clamor factus est et sponsus venit”<sup>701</sup>, incertum mundi finem remotumque ab omni scientia spiritualis sponsi adventum insinuat, sicut ipse dixit: “De die autem illa et hora illa nemo scit, neque angeli in caelo, neque filius hominis, nisi pater solus”. Et in fine praesentis parabola: “Vigilate itaque,

---

<sup>698</sup> La teoria delle sei età del mondo e della storia umana è di origine agostiniana: cfr. AUGUSTINUS, *De vera religione*, 26, 48, PL 34, 142.

<sup>699</sup> 1 Cor. 15, 36; 51.

<sup>700</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XX, 20, 56-65, PL 41, 689.

<sup>701</sup> Matth. 25, 6.

quia nescitis diem neque horam.”<sup>702</sup> Clamor ille significat apertissima signa quae praecedent destructionem mundi et adventum domini, de quibus ipse sedens super montem olivarum discipulis prophetavit. Surrectio omnium virginum regenerationem totius humani generis praesagit. Prudentes virgines lampades suas (rationales videlicet motus) bonae actionis pinguedine puraeque scientiae claritate exornant. Quibus duobus (actu dico et scientia) fatuae virgines carent. Quod autem prudentes virgines de oleo suo fatuis virginibus impertiri abnegant, nil aliud verisimilius, ut opinor, typice conformat quam prudentes animas, quibus vilia et non sufficientia in illa die intellectuali (in quo unusquisque profunda conscientiae suae rimabit) merita apparebunt aeternaeque felicitati nullo modo comparanda, sicut ait Apostolus: “Non sunt condignae passionis huius temporis ad superventuram gloriam quae revelabitur in nobis.”<sup>703</sup> Hinc dominus ipse: “Beati pauperes”, inquit, “spiritu”<sup>704</sup>, hoc est: Beati qui et se ipsos et merita sua pro nihilo ducunt et omnino se in divitiis virtutum egenos iudicant, “quoniam ipsorum est regnum caelorum”<sup>705</sup>. Ideoque dicturae sunt petentibus a se auxilium: “Ne forte non sufficiet nobis et vobis”<sup>706</sup>. Quod duplici modo intelligi potest. Aut enim negative ponitur “ne” et producit, aut haesitative et corripitur, sicut in libro Geneseos: “Ne forte extendat manum suam etumat de ligno vitae?”<sup>707</sup>.

Et ne forte viderentur quadam invidia meritorum suorum paupertatem impertiri fatuis noluisse abnegantes oleum, dant consilium respondentes: “Ite potius ad vendentes et emite vobis”<sup>708</sup>, hoc est: Ite ad eos qui eximietate et affluentia suorum meritorum non solum sibimet sufficiunt, verum etiam his, qui eos in hac vita honorificare poterant, possunt praebere auxilium futuraeque beatitudinis meritum. Hac autem tarditate et negligentia interposita venit sponsus et paratas virgines inque suo adventu ornatas praeoccupavit et ad suas nuptias introduxit, hoc est in suam deificationem, qua perfectissimos animos supernaturalis contemplationis suae gratia glorificat, caeteris in naturalium honorum plenitudine relictis et excelsitudine ineffabilis deificationis, quam “nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit”<sup>709</sup> exclusis. Et hoc est quod ait: “Et clausa est

---

<sup>702</sup> Matth. 24, 36.

<sup>703</sup> Rom. 8, 18.

<sup>704</sup> Matth. 5, 3.

<sup>705</sup> *Ibidem*.

<sup>706</sup> Matth. 25, 9.

<sup>707</sup> Gen. 3, 22.

<sup>708</sup> Matth. 25, 9.

<sup>709</sup> 1 Cor. 2, 9.

ianua”<sup>710</sup>, introitus videlicet divinae contemplationis facie ad faciem, ad quam incaute in hac vita viventes oleumque actionis et scientiae in rationis suae receptacula non infundentes, etiam si clamaverint sera quandoque poenitentia compuncti, non intrabunt dicentes: “Domine, domine, aperi nobis”<sup>711</sup>. Ista autem geminatio dominici nominis aut assiduum humanae naturae appetitum ad contemplationem conditoris sui, nulla ignorantiae nebulae interposita, in his qui in hac vita nullis bonae conversationis subsidiis suffulti vixere, vel certe simplicium fidelium (minus catholicae fidei altitudinem considerantium) ignaviam significat, putantes dominum nostrum Iesum Christum duabus substantiis esse compositum, dum sit una substantia in duabus naturis; et petunt quae sibi non conveniunt. Ideoque respondetur eis: “Petitis et non accipitis, quia male petitis.”<sup>712</sup>

Quanti sunt qui divinam essentiam in tribus substantiis et tres substantias in una essentia aut penitus ignorant aut penitus abnegant, et per suas falsas cogitationes carnalesque opiniones ad internas divinae puraeque contemplationis nuptias postulant intrare? Quanti sunt qui dominum nostrum Iesum Christum ita segregant, ut neque divinitatem illius humanitatis, neque humanitatem divinitatis in unitatem substantiae seu (ut latini usitatus dicunt) in unitatem personae adunatam vel credant vel intelligant, cum ipsius humanitas et divinitas unum et inseparabile unum sint, salva utriusque naturae ipsius ratione? Geminantibus itaque substantiam Christi et dicentibus: “Domine, domine, aperi nobis”, iuste congrueque respondetur: “Amen dico vobis, nescio vos”<sup>713</sup>, hoc est: “Intimas secretasque meae divinitatis et humanitatis nuptias, quas meis purissime intelligentibus priusquam fieret mundus preparavi, et ad quas iam finito mundo introduxi, nescire vos permittam. Non enim, dum adhuc in carne vixistis, dignos vos illarum laetitia praeparastis. Intra tamen naturalium honorum (quae in vobis creavi) terminos residere vos concedo”. Similiter promittit se responsurum his qui in die iudicii clamabunt: “Domine, domine, nonne in tuo nomine virtutes multas fecimus?” Dicitur enim eis: “Nescio vos, recedite a me”. Et alibi: “Non omnis qui dicit mihi “domine, domine” intrabit in regnum caelorum.”<sup>714</sup> Verbum itaque adunatum carni et caro adunata verbo in unitatem inseparabilem unius eiusdemque substantiae ex duabus naturis (divina videlicet et humana) non alios

---

<sup>710</sup> Matth. 25, 11.

<sup>711</sup> *Ibidem*.

<sup>712</sup> Iac. 4, 3.

<sup>713</sup> Matth. 25, 11-12.

<sup>714</sup> Matth. 7, 22, 23; 21.

recipit, nisi eos qui simplici perfectae contemplationis oculo unitatem substantiae suae intuentur, ita ut et homo in verbo vere filius dei et verbum in homine vere filius hominis, absque ulla naturarum transmutatione, unus idemque filius dei et hominis, dominus noster Iesus Christus intelligatur. Celerem parabolae expositiunculam, iuxta quod nobis visum est, verisimilem habes.

**ALUMNUS:** Habeo sane.

**Alcuni esempi di esegesi “mistica” (Periphyseon, V, 897 B- 898 C; 980 D-  
984C; 1008 C- 1018 D)**

**DISCEPOLO:** [...] Adesso ti chiedo per quale motivo si dice che muoia ciò che è noto che ritornerà alle prime cause o sicuramente in Dio stesso, mentre sarebbe doveroso dire che vive e resta in eterno piuttosto che muoia e trapassi.

**MAESTRO:** A questa tua domanda ti rispondo brevemente e facilmente, considerando il significato che Dionigi l'Areopagita espone a riguardo del versetto profetico: *“Al cospetto del Signore la morte dei santi è preziosa”*. Egli, infatti, insegna che il profeta, in questo verso, per morte dei santi nient'altro ha inteso se non il loro passaggio in Dio; essi, infatti, pur essendo ancora qui nel corpo, oltrepassano tutte le realtà visibili ed invisibili con la sublimità della contemplazione. Forse che non era morto Pietro, il principe degli apostoli, ad ogni creatura e non compì il trapasso in Dio, quando al Signore che gli chiedeva chi fosse, rispose: *“Tu sei il Cristo, figlio del Dio vivente”*? Non era similmente morto a tutte le cose che sono state fatte l'evangelista Giovanni, quando, superando tutto nell'altezza della contemplazione, disse: *“In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio”* con tutta la forza contemplativa propria di un mirabile ed ineffabile teologo? Ascolta l'apostolo che, ancora prigioniero del corpo mortale, tuttavia, annunciando di essere morto e crocifisso, dice: *“Il mondo è a me crocifisso e io al mondo”*. Di tal fatta, dunque, è la morte dei santi che passano in Dio stesso, per la forza della contemplazione, e che superano tutto ciò che è e se stessi, deificati dall'altezza della Grazia divina. Pertanto, nel modo in cui costoro si riempiranno di virtù e di sapienza, benché ancora trattenuti in questa vita, muoiono solo nell'animo: così morirà il mondo, allorché esso cesserà di esistere. Infatti, esso è destinato a ritornare proprio in Lui che, a causa della trascendenza della sua natura, è detto “nulla”, non per essere interamente deificato o per essere reso una cosa sola con Dio (come le potenze celesti e gli animi umani illuminati, purificati e resi perfetti), ma perché ciascuno di quegli elementi di cui è costituito ritorni, come spesso abbiamo detto, alle proprie cause. Nessuno che abbia fede dubita che le cause di tutte le cose siano sussistenti in Dio. Chi ne

dubita, infatti, o non ha fede o è stolto. Insomma, perché dubitare del fatto che tutto ciò che è ricondotto alla propria causa ritorna anche a Dio?

E, affinché tu non creda che io abbia temerariamente chiamato Dio “nulla” senza essere supportato da alcuna *auctoritas*, ascolta il beato Dionigi l’Areopagita che, nel primo capitolo dell’opera intitolata *Sui nomi divini*, dice: *“Abbiamo detto, esponendo i caratteri teologici, che non è possibile né definire né comprendere ciò che è uno, sconosciuto, sopraessenziale, ottimo di per sé (parlo dell’Unità della Trinità definita Πρόθεον e Πράγαθον). Ma le unità angeliche delle sante potenze, che è opportuno definire sia speculative sia ricettive della Bontà supersconosciuta e superluminosa, sono arcane ed in conoscibili e sussistono solo e unicamente nei suoi degni angeli al di sopra della scienza angelica. Gli animi umani, uniti a queste in quanto simili a Dio per l’imitazione degli angeli, per quanto è possibile- poiché riposano secondo ogni operazione intellettuale, tale diventa l’unità degli animi deificati nella somma luce- lodano lui soprattutto per mezzo della negazione di tutto ciò che è, essendo illuminati in ciò sopranaturalmente e veramente dalla beatissima unità con Lui, poiché è la causa di tutte le cose che sono, ed è anche “nulla”, in quanto esaltato a livello sopraessenziale al di sopra di tutto ciò che è”*. Considera come immediatamente il suddetto teologo sottintenda al termine “nulla” la luce somma, cioè Dio, che illumina ogni creatura dotata di intelletto e di ragione. E ha proposto la ragione per cui è detto “nulla”, cioè perché è esaltato a livello sopraessenziale al di sopra di tutto ciò che è. Infatti, è comune destino di tutte le cose create ritornare, come per così dire in una morte, alle cause che sussistono in Dio; in verità è proprio della sostanza intellettuale e razionale diventare, per il potere della contemplazione, una cosa sola con Dio e Dio stesso per opera della Grazia.

**DISCEPOLO:** Capisco chiaramente che per il mondo la morte altro non è se non un ritornare alle proprie cause e un mutarsi in qualcosa di meglio. Ma, poiché la parte più importante del mondo sensibile è il corpo umano, non per la grandezza ma per la dignità dell’anima razionale dalla quale esso è formato e vivificato, guidato e contenuto, l’ordine delle cose esige che si discuta del suo ritorno e così anche lo sviluppo del dialogo, se non erro.

**MAESTRO:** In ciò non ti sbagli. Anzi, bisogna proprio imboccare la via di questo argomento che ci sollecita.

**DISCEPOLO:** Inizia dunque. [...]

**DISCEPOLO:** Dunque non tutti quelli che ritorneranno in Paradiso (cioè nell'originaria condizione della natura umana) parteciperanno del frutto dell'albero della vita?

**MAESTRO:** Niente affatto tutti, ma solo coloro che avranno vinto il mondo e la carne come è scritto nell'Apocalisse: *“Al vincitore concederò di mangiare dell'albero della vita che è nel Paradiso del mio Dio”*. E dacché per opera della Grazia e della natura, come è stato prima detto, è consentito a tutti gli uomini di ritornare insieme in Paradiso, soltanto la Grazia permetterà ai soli deificati di mangiare dell'albero della vita.

**DISCEPOLO:** Ma perché l'albero della vita, come attesta la Scrittura, è stato collocato al centro del Paradiso, se non a tutti quelli che ritorneranno in Paradiso è concesso e permesso di mangiare del suo frutto?

**MAESTRO:** Nota con attenzione che la Divina Scrittura non attesta semplicemente che l'albero della vita si trova nel Paradiso, ma più precisamente “al centro del Paradiso”, affinché si intenda con la parola “paradiso” tutta la natura umana della quale partecipano sia i buoni sia i cattivi, invece con l'espressione “al centro del Paradiso” si intenda il più profondo e segreto cuore della medesima natura nel quale è stata espressa l'immagine e la somiglianza con Dio, là dove è piantato l'albero della vita (che è nostro Signore Gesù Cristo) della cui contemplazione nessuno è ammesso a godere, se non chi è stato purificato del tutto dalla fede e dall'agire, illuminato profondamente dalla conoscenza, perfezionato dalla sapienza e dalla comprensione dei misteri divini.

E questo, come penso, è stato prefigurato nella mistica costruzione del tempio di Salomone. Tutti infatti, nessuno escluso, buoni e cattivi, circoncisi ed incirconcisi, maschi e femmine e tutti i popoli di tutto il mondo, sia che vi confluissero da ogni parte per pregare o per sbrigare affari, entravano fino all'estremità del portico e lì era loro concesso di svolgere i propri affari. Ma, soltanto i sommi sacerdoti e i leviti entravano nel portico dei sacerdoti e in quello di Salomone. Poi i sacerdoti, lavatisi e purificatisi nella vasca di bronzo, che era nel portico di Salomone, entravano nel sacro tempio esterno, dove c'erano i pani per l'offerta e i candelabri. A nessuno poi, se non al sommo sacerdote era consentito entrare oltre il velo nel *Sancta Sanctorum*, dove c'erano l'arca, l'altare

per l'incenso, il propiziatorio e i due cherubini. Da ciò è dato comprendere che tutti sono accolti entro i confini del Paradiso naturale, ciascuno secondo la propria condizione, come se fosse quasi un tempio. Ma solo coloro che furono santificati in Cristo entreranno al suo interno. E, ancora, saranno introdotti nel *Sancta Sanctorum*, come nella parte più interna di quella più interna, quegli stessi che sono nel sommo sacerdote (che è Cristo) e che sono stati resi una sola cosa con lui e in lui; lì c'è Cristo che è simboleggiato dall'immagine dell'altare, poiché egli regge ogni cosa con la sua solidità. E non è soltanto l'altare, ma anche l'altare dell'incenso; infatti il suo profumo (cioè la lode e la gloria) riempie ogni cosa. Egli è l'arca "*nella quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza*". Egli è la verga con la quale governa e misura ogni cosa ed è la manna con la quale nutre ogni cosa. Egli è il propiziatorio, poiché sempre intercede per noi presso il Padre, mostrandogli l'universale sacrificio e il prezzo del mondo, cioè la sua umanità, che egli sacrificò e offrì per la purificazione e per la redenzione di tutto il genere umano, nessuno escluso. Infatti, come in nessuno trovò (a parte il peccato) qualcosa che non avesse accettato, così in nessuno lasciò qualcosa che non avesse redento e redimendo salvò e santificò, poiché egli stesso è la redenzione e la salvezza, la purificazione e l'illuminazione e la perfezione di tutta l'umanità sia nell'universale sia nel particolare.

Intorno a lui si muovono le gerarchie di Cherubini (cioè degli angeli) per mezzo dei quali Cristo ordina e dispone sia le cose visibili sia le cose invisibili. E, forse, è per questo che sono disegnati due cherubini intorno all'arca (cioè intorno a Cristo), poiché la natura angelica governa il mondo sensibile e intellegibile, per quanto non irrazionalmente il primo Cherubino sia inteso come allegoria della natura intellettuale che è negli angeli, mentre il secondo come allegoria della natura razionale che è negli uomini. Nessuno che sia sapiente dubita che le sostanze intellegibili e razionali siano vicinissime a Cristo.

Non vedi perciò quanto sia profondo e soprannaturale raggiungere questo albero che è piantato al centro del Paradiso (cioè della natura umana) e godere di esso? A questo albero lontano da tutti e concesso solo a coloro che sono stati deificati fu rapito Paolo nel terzo cielo della nostra natura, cioè al di sopra di ogni corpo e dello spirito vitale, nello stesso intelletto, nel quale abita in una luce inaccessibile il Verbo di Dio (cioè l'albero della vita) in modo ineffabile al di là di ogni essenza, e virtù e operazione, oltre e dentro la natura creata a immagine di



Dio. Nel Paradiso stesso, dunque, come fosse un tempio vastissimo e spaziosissimo, entreranno tutti gli uomini, ciascuno secondo il suo proprio grado. E abiterà fra loro colui che disse: *“Io sarò in mezzo a loro”*. Perciò il Profeta disse: *“Adempirò i miei voti davanti a tutto il suo popolo, negli atri della casa del Signore, in mezzo a te Gerusalemme”*. “Gerusalemme”, infatti, è tradotta come “visione della pace” o “tempio della pace”. E la stessa casa del Signore è stata edificata sul monte della sublime contemplazione, verso la quale il profeta esorta tutti gli uomini a salire attraversando i gradi delle virtù e le altezze della speculazione dicendo: *“Venite, saliamo sul monte del Signore e alla casa del Dio di Giacobbe”*. Infatti Dio non abita in nessun altro posto se non nella natura umana e angelica alle quali soltanto è donata la contemplazione della verità. Né dobbiamo interpretare queste due nature come due case, ma come una sola e identica casa costruita da due materie intellegibili. Di tale casa il Signore sembra aver detto: *“Nella casa di mio padre ci sono molte stanze”*. Negli atri di questa casa tutti otterranno stanze in quanto ritorneranno alle proprie cause, sia che abbiano vissuto bene sia che abbiano vissuto male nella carne. Nessuno infatti può distruggere la sua bellezza, né imbrattare la sua onestà né diminuire o accrescere la sua ampiezza. Fuori da questa casa cosa ci potrebbe essere e dentro di essa che cosa non potrebbe esserci? In essa non è turpe la turpitudine di nessuno né il Male nuoce né l’errore inganna, la sua bellezza non solo non la contaminano la cattiveria degli spiriti impuri o gli impulsi irrazionali degli uomini empi, ma anzi l’accrescono. Infatti, la Bellezza non può nascere se non dall’unione delle cose simili e dissimili, di quelle contrarie e opposte, né il bene sarebbe tanto meritevole di lode, se non fosse confrontato con la bruttezza del Male.

E per questo, ciò che è definito Male, se è considerato di per sé, è vituperato, mentre se dalla sua considerazione sorge la lode per il bene, allora non sembra affatto vergognoso. Infatti, ciò che accresce la lode del bene non è affatto manchevole di lode. Forse che il Sommo Creatore di tutto il bene, l’ordinatore del Male avrebbe mai potuto permettere l’esistenza del Male nell’universo da lui creato se non avesse potuto apportare nessuna utilità ad esso? Il che si può congetturare in modo estremamente facile dal confronto delle realtà sensibili o dai costumi umani. Confrontandolo con un albero sterile, quello fruttuoso ne trae una

lode accresciuta, così come un uomo casto è maggiormente lodato se messo a confronto con uno libidinoso.

Nel Paradiso della natura umana dunque ciascuno occuperà il proprio posto in base al grado di comportamento avuto in questa vita; alcuni resteranno come presso il portico più esterno, altri entreranno più all'interno, come negli atrii più vicini alla contemplazione divina, altri ancora entreranno nei vastissimi templi dei divini misteri, altri invece penetreranno nelle più interne teofanie superando ogni realtà creata e saranno in Lui e in con Lui che è superessenziale e soprannaturale. Beati sono coloro che entrano nei penetrali della sapienza (che è Cristo) e che si immergono nelle oscurissime tenebre della suprema luce, nella quale essi vedono contemporaneamente tutte le cose nelle loro cause. Qui non sono gli spazi di tempo e di luogo che separano i buoni dai cattivi, bensì il grado dei meriti, qui non è lodata la grandezza e la bellezza dei corpi, bensì l'onestà e la grandezza delle virtù, qui non è ricercata la dignità e la nobiltà delle persone ma quella dei costumi, qui c'è una sola natura a tutti comune, ma una Grazia diversa. Qui tutti sono e non sono nello stesso momento: sono insieme nella somiglianza della sostanza, non sono insieme per la differenza delle passioni. Ad esempio, erano insieme Abramo e il ricco nelle sostanze spirituali, che una sola ed identica essenza umana raccoglie e unisce in modo inseparabile, ma non erano insieme a causa della differenza delle qualità spirituali. C'era un grande abisso tra di loro. Infatti, Abramo godeva nella pace eterna, mentre il ricco piangeva nel fuoco inestinguibile. Perciò il ricco vide Abramo da lontano. Chi potrebbe esprimere a parole quanta differenza c'è tra la tristezza e la gioia, anche in questa vita e tanto più nell'altra, nella quale nessuna tristezza seguirà la gioia dei giusti e nessuna gioia seguirà la tristezza degli empi, visto che il giudizio divino ripaga inesorabilmente ciascuno secondo i propri meriti? E questo è il grande abisso e l'impermeabile voragine che divide fra i premi e i supplizi. Infatti, il ricco non parlava ad Abramo da lontano, ma da vicino, affinché tu capisca che egli non fu separato da Abramo a causa della natura, ma della colpa. Un'unica essenza unisce coloro che un diverso merito divide. Poco prima che il Signore affrontasse la passione, nello stesso cenacolo ad un tempo Giuda Iscariota e Simon Pietro ceneranno con Cristo, eppure il primo era accanto a Cristo, l'altro invece era lontano da Cristo, il primo che intingeva con Cristo la mano nell'intingolo era traditore dell'umanità di Cristo, il secondo che, si legge, non intinse la mano con

Cristo nell'atingolo era contemplatore della divinità di Cristo; il primo, avido, mise in vendita l'uomo-dio, il secondo, teologo, conobbe il dio-uomo, il primo con il bacio del corpo tradì il corpo, il secondo con il bacio della mente amò la mente divina.

Ti dico questo affinché tu capisca che non sono gli intervalli di spazio, bensì le qualità dei meriti che fanno avvicinare l'uomo a Cristo oppure lo fanno allontanare da lui. Da ciò è dato comprendere che tutti gli uomini sono della stessa ed identica natura che fu redenta in Cristo e fu liberata da ogni schiavitù (sotto la quale ancora piange e soffre) e sono partecipi di essa e in essa tutti sussistono in perfetta unità; tuttavia le qualità e le quantità dei meriti, cioè le differenze tra le buone e le cattive azioni, con le quali ciascuno in questa vita ha ben vissuto aiutato da Dio attraverso la Grazia o mal vissuto, essendo stato abbandonato da Dio con giustizia, li differenziano di gran lunga gli uni dagli altri e li allontanano in molti modi e all'infinito; tutte queste cose sono ordinate e racchiuse in quella grandissima ed unica casa, nella quale la repubblica dell'universo, creata da Dio e in Dio, è articolata in molti e diversi ambienti, cioè negli ordini dei meriti e delle grazie. Quella casa è Cristo che circonda anche tutto con la virtù, dispone tutto con la provvidenza, governa con la giustizia, abbellisce con la Grazia, racchiude nell'eternità, riempie con la sapienza, porta a compimento con la deificazione *“poiché da lui e per mezzo di lui e in lui e per lui sono tutte le cose”* [...]

**MAESTRO:** [...] Esistono due specie di parabole, delle quali la prima è quella che mantiene continuo ed inalterato il vigore riguardo ad una unica e medesima azione senza alcun passaggio ad un'altra immagine, la seconda è quella che presenta il passaggio a diverse immagini. Constatiamo che molti santi Padri e soprattutto Sant'Ambrogio hanno attribuito nella loro spiegazione a questa parabola una tale specie. Infatti, la prima parte della parabola, che ha visto simboleggiare nella divisione delle ricchezze paterne e nella perseveranza del figlio più grande con il padre e nell'allontanamento del figlio più giovane e anche nello sperperamento della sua eredità che aveva ottenuto dal padre tutte le altre sofferenze che sono seguite alla caduta dell'uomo, specifica sicuramente la distinzione delle due nature, (cioè di quella intellettuale negli angeli e di quella

razionale negli uomini). Nel ritorno del figliol prodigo la parabola incomincia a compiere un passaggio di significato. Lo stesso ritorno infatti riceve due tipi di interpretazione. Attraverso l'uccisione del vitello grasso (cioè la passione di Cristo per la salvezza di tutto il mondo) la parabola è in generale interpretata come il ritorno di tutto il genere umano, mentre, in particolare, quando incomincia il passaggio ad un'altra immagine, la parabola è interpretata come il ritorno del popolo pagano (che è come il figlio più piccolo) per mezzo della fede in Cristo al Padre celeste, la cui immagine contaminò con la sozzura dell'idolatria e delle mostruose fantasie a causa dell'invidia del popolo ebreo (cioè del figlio più grande) nella conversione dei popoli alla fede mediante la predicazione apostolica. E questo popolo, apprendo, benché sia stato spesso corrotto e soggiogato dal culto dei demoni, giammai tuttavia rinnegò, come sembra, il dio dei propri padri. Ha negato e ancora oggi nega che Cristo sia figlio di Dio, e perciò rinnega anche suo Padre. Chi, infatti, nega il Figlio, rinnega anche il Padre poiché, se suo figlio è negato, non è più Padre. E poiché quel perfido chiede insistentemente il capretto al padre di Cristo, che egli nega, non lo avrà; lo avrà soltanto da suo padre, del quale Gesù Cristo, che egli nega sia figlio del Padre, dice: *"Voi siete figli del padre Satana"*. A causa della fede del popolo pagano egli è torturato. E per questo quello non chiede al padre il vitello grasso (che è Cristo Signore) da mangiare, bensì chiede e si aspetta un fetido e sporco capretto pronò ad ogni piacere (cioè l'Anticristo), con il quale egli immagina in modo straordinariamente vano di poter un giorno banchettare e governare. E tornando dalla campagna, cioè dalle attività terrene e dalla laboriosa osservanza della Legge onorata secondo la lettera, udì la musica e il coro, cioè l'armonia dal popolo pagano che si riuniva da ogni dove e mangiava in Cristo e ritornava al proprio padre godendo per la fede cattolica e le conoscenze spirituali e per la letizia di aver ottenuto in dono la propria liberazione e redenzione. E per questo, spinto dall'invidia, si sdegna contro suo fratello (per la somiglianza della natura) che è più giovane (per la dissomiglianza della fede) e rimprovera il padre per aver accolto chi perse i beni della sua natura, mentre scialacqua di più le ricchezze della propria natura colui il quale nega che il Figlio unigenito di Dio sia il creatore e il salvatore di tutti. Così i giudei infedeli spinti dall'invidia e i pagani spinti dall'incredulità della loro ignoranza negano il Verbo di Dio. E poiché il peccato di ignoranza è più tollerabile di quello di invidia, il popolo dei pagani ha perso meno

tesori naturali di quello dei giudei. E per questo, i pagani sono stati riammessi, essendo stati liberati dalle tenebre dell'ignoranza e ricondotti alla luce della Verità; i giudei infedeli, invece, avendo negato il Figlio, sono stati abbandonati alle passioni dell'ignominia e ai gravissimi dolori dell'invidia, finché alla fine del mondo non saranno riammessi all'ineffabile grandezza della divina bontà, allorché *“torneranno di sera e patiranno la fame come cani e vagheranno per la città”*, cioè intorno all'assemblea della fede cattolica volendo essere accolti al suo interno. E così si realizzerà ciò che lo stesso Profeta dice altrove: *“Sono confusi e temono tutti i miei nemici, si rivolgono indietro e molto velocemente sono confusi”*. Partendo da questa parabola spiegata secondo la povertà del nostro piccolo ingegno, seguendo i sentieri dei filosofi spirituali, dobbiamo brevemente trattare dei simboli del ritorno speciale della natura umana.

**DISCEPOLO:** L'ora richiede che si faccia così, ed il corso del nostro dialogo da un bel pezzo aspetta la fine. Mi piace tanto questa duplice specie delle parabole evangeliche. Infatti, non solo nelle parabole, ma anche in molti altri passi delle Sacre Scritture fuoriesce il divino nettare di tale forma ed eloquio e le figure retoriche spianano un cammino agevole per coloro che si accingono a studiare i mistici discorsi. In nessun altro modo, infatti, può essere compreso il molteplice tessuto a pensiero dei Santi Profeti negli intelletti divini, se non attraverso la lettura continua non solo delle frasi, ma anche dei loro membri e sezioni minute e tenendo conto che i passaggi di senso da un significato all'altro e da questi nuovamente a quelli precedenti attraverso frequentissime e celate inversioni semantiche. Spessissimo, infatti, a coloro che seguono una sola e medesima linea di interpretazione senza compiere alcun passaggio verso altre immagini vengono incontro errori o grandissime difficoltà interpretative.

Il testo della Bibbia, infatti, è concatenato e si articola in meandri e in tortuosi labirinti dedalici. Né lo Spirito Santo volle ciò per impedirci di comprenderla (ciò è impensabile!), ma spinto dallo scopo di farci esercitare la nostra intelligenza e ottenere così, un premio della nostra fatica e capacità euristica. Infatti, la ricompensa per coloro che si affaticano nello studio della Bibbia è una pura e perfetta comprensione.

O Signore Gesù, io non ti chiedo nessun altro premio, nessun'altra gioia, nessun altro piacere se non quello di poter comprendere le tue parole in modo semplice, lontano da ogni errore di un ingannevole sapere, quelle parole che furono ispirate

per mezzo del tuo Spirito Santo. Questa è infatti la vetta della mia felicità, questo è il fine di una perfetta contemplazione, poiché l'anima razionale e purissima non troverà nient'altro oltre, perché niente esiste oltre. Come, infatti, non sei cercato in maniera più adatta altrove, se non nelle tue parole, così dirò che non sei trovato più chiaramente altrove se non in esse. Qui infatti tu abiti e vi introduci coloro che ti cercano e ti amano, e con esse tu imbandisci ai tuoi eletti un banchetto spirituale di vera conoscenza e ad essi lo offri conducendoli verso di esse. O Signore, cos'è questo tuo passaggio, se non un ascendere attraverso gli infiniti gradini della tua contemplazione? Sempre tu consenti di compiere tale passaggio agli intelletti di coloro che ti cercano e ti trovano. Da essi tu sei sempre cercato e sempre sei trovato e non sei trovato: sempre sei trovato nelle tue teofanie, nelle quali in maniera molteplice tu vieni incontro, come in una sorta di specchi, alle menti di coloro che ti comprendono nel modo in cui tu permetti di essere compreso, non in base a ciò che tu sei, ma in base a ciò che non sei e al fatto che sei. Ma non sei trovato nella tua sopraessenzialità con la quale tu oltrepassi e superi ogni intelletto che vuole comprenderti ed elevarsi a te. Fornisci dunque ai tuoi eletti la tua presenza nel modo per così dire ineffabile della tua apparizione, ma poi vai al di là di loro a causa della sublimità incomprensibile e dell'infinità della tua essenza.

Ti prego, pertanto, di affrettare la trattazione inerente al ritorno individuale, affinché possiamo porre in essa la fine del nostro dialogo. Non dobbiamo indugiare troppo, infatti, in questi argomenti che sono stati già ripetuti troppe volte col fine più chiaro di persuadere, affinché non sembri che noi poniamo il completamento del nostro dialogo più nelle parole che non nei contenuti.

**MAESTRO:** Lo stesso Signore paragona nel Vangelo la totalità di tutta quanta la creazione razionale (che fu creata individualmente nell'uomo e nella quale esiste naturalmente il desiderio della beatitudine e la capacità di comprendere il Sommo Bene che è la Somma Trinità dalla quale deriva ogni cosa buona), a dieci vergini. "Esse, prendendo le loro lucerne, (cioè la capacità di conoscere la luce eterna), uscirono andando incontro allo sposo e alla sposa", cioè a Cristo e alla Chiesa, che è già in cielo, in parte tra i santi angeli, in parte tra le anime perfettamente purificate di quegli uomini, nei quali, in quanto cittadini della patria celeste, sono inoculate le primizie della natura umana, che è ancora prigioniera della vita mortale e delle fragili membra. Ma perché vanno loro incontro? Perché il redentore e lo sposo della nostra natura razionale, per la condiscendenza ineffabile

della sua clemenza e per la sua attenzione nei nostri confronti, viene sempre a riprenderci spiritualmente, accompagnato dalle virtù celesti e dalle anime sante che sono animate dal desiderio di salvarci. Quello sposo grida all'orecchio del cuore di tutto il genere umano dicendo: *“Venite da me voi tutti che siete affaticati ed afflitti ed io vi ristorerò. Prendete il mio giogo su di voi e imparate da me che sono mite ed umile di cuore e troverete la pace per le vostre anime.”* Egli viene dunque incontro a tutti con la sua sposa (cioè con la Gerusalemme celeste) perché vuole riunirci tutti nella comunità della sua città. E osserva che tutta quanta l'umanità è paragonata al numero dieci in quanto occupa la decima regione nella costruzione della città celeste. Le dieci vergini, cioè tutta quanta la natura umana, è uscita per andare incontro con un desiderio naturale verso colui che le ama e che viene da lì non con passi carnali ma con gli affetti della mente.

Ma, benché alla natura razionale appartiene un uguale impulso verso il suo fine che è Cristo, e un uguale desiderio della luce eterna che è simboleggiata dalle lucerne, tuttavia non ugualmente partecipa di quella luce che *illumina ogni uomo che viene in questo mondo*. Lo stesso Dionigi l'Areopagita dice: *“Una sola è quella realtà della quale tutte le cose desiderano di essere partecipi, ma non ugualmente tutte sono partecipi dell'Uno.”* Tuttavia, in natura non esiste niente che sia del tutto privato dell'essere partecipe di Lui. Perciò le vergini non vanno incontro allo sposo e alla sposa ugualmente. Infatti, quelli che non solo hanno la comprensione della vera luce, ma anche la stessa luce, che è figurata dall'olio, potranno raggiungere lo sposo stesso ed entrare con lui nelle nozze spirituali. Invece, quelli che possiedono solo la capacità della luce ma non sono illuminati e ornati dalla luce stessa, andranno sì incontro a Cristo, cioè non solo con il desiderio naturale, ma anche di fatto e con l'esperienza potranno elevarsi ai soli beni naturali dell'umanità che esistono in Cristo, ma non giungeranno alla Grazia e alla gioia soprannaturale della deificazione in lui. E questo è quanto insinua la divisione del numero dieci. Dice infatti: *“Di quelle cinque erano stolte”*, cioè ignoranti, *“le altre cinque erano sagge”*. Quelle sciocche portarono con sé solo le lucerne, ma non l'olio; invece, quelle sagge non solo presero le lucerne, ma anche l'olio nelle proprie lucerne.

E così, i vasi sono simili alle vergini sagge e sciocche dal momento che la ragione, che è come la sede naturale della luce divina, è stata distribuita uniformemente all'integrità della natura incorruttibile che non aumenta né

diminuisce in nessuno, benché non uniformemente accolga la luce divina. Né questo è da attribuirsi alla colpa della stessa luce o all'invidia o alla sua povertà, in quanto essa è presente a tutti ed è splendente ugualmente per tutti e abbondante per tutti nella sua inesauribile effusione. Ma, come questa luce non è ugualmente percepita dalla vista degli occhi, ma alcuni ne godono di più, altri di meno, altri ne sono del tutto esclusi, così, alcuni godono di più, altri di meno della luce divina, altri ne sono del tutto esclusi, come gli spiriti immondi che non vogliono essere indirizzati ad essa. Questo non perché essi siano esclusi dalla partecipazione alla luce veramente esistente sulla base della sostanza intellettuale nella quale furono creati dal Sommo Bene, altrimenti sarebbero stati ridotti completamente al nulla, dal momento che tutto ciò che sia privato in modo assoluto dal partecipare ad essa in natura non esiste, ma in quanto sono esclusi dalla partecipazione alla vera luce, si lasciano contaminare dagli impulsi irrazionali della propria volontà perversa coloro i quali, infatti, piuttosto che rivolgersi a quella, si rivolgono a sé stessi, (cioè alla propria cattiveria). Se, invece, costoro si fossero rivolti alla propria natura e al suo Creatore sarebbero certamente diventati beati. [...]

Osserva dunque qual è il succo di questa parabola e in che modo essa compia il passaggio dal genere alla specie, proprio come è accaduto nella suddetta parabola, nella quale i due figli si dividevano l'eredità del loro padre. Se in essa è simboleggiato per prima cosa il ritorno universale di tutto il genere umano, per seconda il ritorno particolare del popolo pagano, allo stesso modo, in questa parabola, per mezzo delle dieci vergini che vanno incontro allo sposo è simboleggiato in generale il ritorno di tutto il numero umano al suo stato originario di natura, mentre in particolare per mezzo delle cinque vergini sagge, quello di tutti i Santi- immagine del genere umano è infatti il numero degli eletti- non solo è insinuato in generale il ritorno dell'umanità all'antico principio della natura, ma anche nello specifico l'ascesa a Dio stesso oltre la natura per mezzo della deificazione ineffabile. Tutti, come abbiamo detto prima, ritorneranno in Paradiso, ma non tutti godranno dell'albero della vita. O meglio, tutti otterranno l'albero della vita, ma non tutti allo stesso modo. Stolto infatti è chi ignora che frutto dell'albero della vita sono i beni naturali dei quali tutti saranno partecipi allo stesso modo. Per questo, come abbiamo già detto nei libri precedenti, Cristo è chiamato πᾶν ξύλον, cioè "tutto albero"; infatti l'albero di tutti i beni è fruttifero poiché esso è tutto il Bene e il donatore di ogni bene. E così, tutti gli uomini



godranno in modo generale del suo frutto, con la partecipazione ai beni naturali, mentre saranno solo gli eletti che in modo specifico, oltre ogni natura godranno della sublimità della deificazione. Pertanto le deificazioni alle quali solo i giusti parteciperanno sono simboleggiate dalle nozze spirituali alle quali prenderanno parte le vergini sagge. Non tutti, infatti, potranno godere dei beni soprannaturali, ma soltanto quelli, come dice Gregorio il Teologo, *“per i quali fu possibile, dopo aver superato la carne e la materia ( come fossero nubi o veli oltrepassati), essere insieme a Dio per mezzo della ragione e della contemplazione ed essere racchiusi nella purissima luce per quanto ciò sia possibile alla natura umana. Questi sono i beati, per un verso in nome dell’ascesa, e per l’altro in nome della deificazione”*.

Eppure, l’uso di questa parola, cioè “deificazione”, è rarissimo nelle opere scritte in lingua latina, ma troviamo la sua comprensione tuttavia in molti autori, soprattutto in Ambrogio. Ma perché ciò accada, non ci è molto chiaro. Forse perché il significato di tale parola (che è *θέωσις*) che è usata moltissimo dagli autori greci per indicare il passaggio dei Santi in Dio che avviene non solo con l’anima, ma anche con il corpo, tanto che essi sono uno in Lui e con Lui, allorché in essi non resterà niente di animale, niente di corporeo, è sembrato troppo alto e incomprensibile e incredibile per coloro che non riescono ad elevarsi oltre i pensieri carnali, e per questo tal da non poter essere pronunciato; eppure, bisogna parlare di tale parola tra i saggi. Per questo motivo i Santi Padri tralasciarono molti misteri divini, visto che gli occhi malati non possono sopportare lo splendore della luce.

Bastano, come credo, questi pochi esempi desunti dalle parabole divine per convincere dell’esistenza del ritorno generale e individuale dell’umanità al proprio principio, (cioè alla condizione primordiale) e allo stesso Dio per coloro che sono degni di godere della sua purissima partecipazione e per persuadere del ritorno di tutta la creazione sensibile, che fu creata nell’uomo e per l’uomo, alle proprie cause, allorché non solo ci sarà in generale il “sabato” in tutte le opere divine, ma anche in particolare il “sabato dei sabati” nei santi angeli e nei santi uomini e si riempirà la casa di Dio nella quale ciascuno occuperà il proprio posto, alcuni saranno collocati più in basso, altri più in alto, altri nella parte più elevata della natura, altri infine oltre ogni potere naturale intorno a Dio stesso. Allora ecco che sarà imbandita e celebrata quella grande cena dalla quale non sarà

esclusa la sostanza di nessuno in quanto è stata creata da Dio, ma alla quale non sarà ammesso il vizio di nessuno, in quanto non creato da Dio. La natura infatti sarà purificata, il vizio sarà passato al setaccio, le sostanze saranno raccolte come grano e il fuoco del divino giudizio brucerà la pula dei peccati, i nascondigli delle tenebre saranno rischiarati e Dio apparirà tutto in tutte le cose.

**DISCEPOLO:** Bastano davvero queste cose. Ma vorrei che tu esponessi brevemente le parti restanti di questa parabola.

**MAESTRO:** Quali sono?

**DISCEPOLO:** Il ritardo dello sposo, l'addormentarsi e il sonno di tutte le vergini e tutte le altre cose che tu hai tralasciato di trattare.

**MAESTRO:** Il ritardo dello sposo credo sia l'intervallo di tempo che trascorre tra il primo e il secondo avvento del Signore, oppure quello che dura dall'inizio fino alla fine del mondo. Non è trascorso né trascorrerà alcun tempo nelle sei età del mondo in cui la verginità, cioè l'integrità della natura umana, che non è stata corrotta in nessuno, per quanto contaminata in tutti tranne che in Cristo, non abbia voluto o voglia elevarsi incontro allo sposo suo, benché fosse in alcuni sciocca, in altri saggia, essa è sempre rimasta in tutti desiderosa del suo Creatore e della patria celeste che aveva abbandonato. Infatti il desiderio della beatitudine esiste ugualmente e naturalmente in tutti, saggi e stolti, buoni e cattivi. Durante il predetto intervallo del corso del mondo che si sviluppa attraverso l'ordine delle età alcuni dormono, altri riposano. Dormono coloro che sono già morti e che moriranno ancora. Invece, si dice che riposino coloro che la fine del mondo troverà ancora vivi nella carne. Quelli che, secondo quanto si dice, non dormono ma riposano, poiché non moriranno di una morte completa, non saranno tratti in essa in alcuno spazio di tempo, ma, come intorpiditi ma non abbattuti dal sonno, saranno mutati in un'altra vita senza l'interferenza della morte. Per questa credenza Sant'Agostino sembra concordare con quanti affermano che ci sarà una brevissima morte, in quello stesso velocissimo rapimento di quelli che saranno vivi alla fine del mondo. Egli dice infatti nel ventunesimo capitolo del libro ventesimo de *La città di Dio*: “ *Se crediamo che quei Santi che saranno rapiti vivi alla venuta di Cristo e che saranno rapiti incontro a lui usciranno nell'atto stesso di essere rapiti dai corpi mortali e ritorneranno subito in quei medesimi corpi resi immortali, allora non troveremo alcuna difficoltà nelle parole dell'Apostolo sia quando dice: “Ciò che tu semini non sarà vivificato se prima*

*non morirà”, sia quando afferma: “Tutti risorgeremo” o “ tutti dormiremo poiché neppure quelli saranno vivificati attraverso l’immortalità, se prima non moriranno almeno un pochino di una qualsivoglia morte. E perciò non saranno esclusi neppure dalla resurrezione che fanno precedere dal loro brevissimo, ma tuttavia non nullo riposo.”*

La mezzanotte nella quale *si annuncia con clamore l’arrivo dello sposo* insinua la fine incerta del mondo e il ritorno dello sposo spirituale che però nessuno conosce, come egli stesso disse: *“Nessuno, nemmeno gli angeli nel cielo, nemmeno il Figlio dell’uomo, ma solo il Padre sa quale sarà il giorno e l’ora”*. E al termine della presente parabola dice: *“Vegliate dunque perché non conoscete il giorno e l’ora”*. Quel clamore rappresenta l’apparizione dei segni che precedono la fine del mondo e l’avvento del Signore e sui quali lo stesso Gesù profetizzò ai suoi discepoli mentre sedeva sul monte degli ulivi. Il destarsi di tutte le vergini presagisce la rigenerazione di tutto il genere umano. Le vergini sagge adornano le loro lucerne, (cioè i moti razionali) con la ricchezza del retto agire e lo splendore della coscienza pura. Invece le vergini sciocche sono prive di queste due cose, cioè dell’agire e della coscienza. Il fatto poi che le vergini sagge si rifiutano di condividere il loro olio con quelle sciocche nient’altro assai verosimilmente vuol significare a livello allegorico, come penso, se non il fatto che alle anime sagge i loro meriti appariranno come cose vili e insufficienti in quel giorno spirituale (in cui ciascuno contemplerà i segreti della propria coscienza) e pertanto non potranno essere paragonati in nessun modo alla felicità eterna, come sostiene l’Apostolo: *“Le passioni di questo mondo non sono degne della futura gloria che sarà in noi rivelata.”* Perciò il Signore stesso disse: *“Beati i poveri di spirito”*, cioè beati coloro che considerano un nulla se stessi e i propri meriti e si reputano completamente poveri nelle ricchezze delle virtù, *“poiché di essi è il regno dei cieli”*. Perciò a coloro che chiedono loro aiuto esse diranno: *“forse non basterà a voi e a noi”*. Il che può essere interpretato in due modi. Infatti la particella “ne” o può avere valore negativo ed è lunga oppure può essere interpretata con valore dubitativo ed è breve come avviene nel libro del Genesi: *“Forse tenderà la sua mano e coglierà dall’albero della vita?”*.

E, affinché negando l’olio non sembrino essersi rifiutate di condividere la povertà dei propri meriti con le vergini sciocche in quanto spinte dall’invidia, diremo che esse danno un consiglio nel rispondere: *“Andate piuttosto dai*

*venditori e compratevelo*”, cioè: “Andate da quelli che per la ricchezza e l’abbondanza dei propri meriti non solo possono bastare a se stessi, ma possono aiutare e offrire il merito della futura beatitudine anche a coloro che li hanno potuti onorare in questa vita”. Mentre dunque si indugia e si perde tempo nella negligenza ecco arrivare lo sposo e sorprendere le vergini preparate e adornate in vista del suo arrivo e introdurle alle sue nozze, cioè alla sua deificazione con la quale egli glorifica gli animi perfettissimi con la grazia della contemplazione soprannaturale di sé, mentre lascia, tutte le altre nella pienezza dei beni naturali, ma escludendole però dall’altezza dell’ineffabile deificazione “*che né occhio vide, né orecchio udì, né giunse mai al cuore dell’uomo*”. E ciò è quanto disse: “*La porta fu chiusa*”, cioè l’ingresso alla contemplazione di Dio faccia a faccia nella quale, mentre vivevano scioccamente in questa vita, senza infondere l’olio dell’azione e della coscienza entro il contenitore della propria ragione, non entreranno anche se un giorno sia pure compunti da un tardo pentimento grideranno dicendo: “*Signore, signore, aprici!*”. E codesta doppia invocazione del nome del Signore o l’assiduo desiderio della natura umana di poter contemplare il proprio creatore senza alcuna interferenza della nebulosa ignoranza in coloro che vissero in questa vita senza lasciarsi illuminare dal bene di una vita onesta significa per certo l’ignavia dei fedeli ignoranti che non hanno ben considerato la profondità della fede cattolica, ritenendo che nostro Signore Gesù Cristo sia composto da due sostanze, mentre egli è una sola sostanza in due nature e quindi cercano ciò che non si addice a Lui. E perciò a loro risponde: “*Chiedete e non ottenete perché chiedete male*”.

Quanti sono coloro i quali o ignorano del tutto o negano del tutto che la divina essenza sia in tre sostanze e che ci siano tre sostanze in una sola essenza e che, quindi, spinti dalle loro false credenze e dalle loro opinioni carnali, chiedono inutilmente di entrare nelle nozze della divina e pura contemplazione? Quanti sono coloro i quali dividono a tal punto il Signore Gesù Cristo che non credono o comprendono né la divinità della sua umanità, né l’umanità della divinità nell’unità della sostanza o (come i latini dicono più frequentemente) nell’unità della persona unificata, dal momento che la sua umanità e divinità sono uno ed uno inseparabile, senza che ciò alteri la distinzione della sua duplice natura? A coloro che osano quindi raddoppiare la sostanza di Cristo e dicono: “*Signore, signore aprici!*”, egli risponde giustamente e convenientemente: “*In verità vi*

*dico: non vi conosco*”, cioè “Io non permetterò che voi conosciate le intime e segrete nozze della mia divinità e della mia umanità, nozze che io preparai, prima che il mondo venisse creato, per coloro che si sforzavano di capirli purissimamente e ai quali io li ho introdotti alla fine del mondo. Infatti, mentre siete vissuti fino ad ora nella carne, non vi siete resi degni della loro gioia. Tuttavia vi consento di rimanere entro i limiti dei beni naturali che ho in voi creato”. Allo stesso modo, egli promette che risponderà a coloro che nel giorno del giudizio grideranno: “*Signore, signore, non abbiamo forse compiuto molte buone azioni in nome tuo?*” e dirà queste parole: “*Io non vi conosco, allontanatevi da me*”. E altrove: “*Non chiunque dica “Signore, Signore” entrerà nel regno dei cieli*”. Pertanto il Verbo unito alla carne e la carne unita al Verbo nell’inseparabile unità di una sola e medesima sostanza da due nature (cioè divina e umana), non accoglierà oltre se non quelli che con l’occhio semplice di una perfetta contemplazione hanno potuto vedervi l’unità della sua sostanza tanto che si comprenda e l’uomo nel Verbo come vero figlio di Dio e il Verbo nell’uomo come vero figlio dell’uomo senza alcuna trasformazione delle nature, cioè il solo e medesimo Figlio di Dio e dell’uomo, Nostro Signore Gesù Cristo. Ecco che hai una rapida, breve e verosimile spiegazione della parabola secondo ciò che a noi sembra presto.

**DISCEPOLO:** Sì, ce l’ho davvero.

## **L'EPISTOLA A WULFADO.**

### **Epistola a Vulfado (Periphyseon V, 1021 C- 1022 C)**

La sezione antologica della presente dissertazione si conclude con la breve epistola che Eriugena indirizza al suo amico Vulfado di Reims, suo grande amico, sostenitore e, soprattutto, destinatario dell'intera opera. La lettera rappresenta un piccolo testamento spirituale in cui l'autore esprime quella che secondo il suo giudizio è la vera ed autentica missione del vero filosofo e del devoto studioso della Bibbia: esercitare al massimo le facoltà raziocinanti del proprio intelletto, lasciarsi guidare dalla verità divina, e, secondo quanto esprime il celebre versetto paolino, cercare di comprendere il più possibile quanto le Scritture insegnano sulle realtà divine e spirituali in attesa del momento in cui finalmente la luce di Dio illuminerà l'umanità svelandole la realtà dei misteri che da sempre essa tenta di decifrare e di capire nonostante i suoi limiti e le sue debolezze.

## Epistula ad Vulfadum (Periphyseon, 1021 C-1022 C)

Haec est itaque huius operis, quod quinque libris includitur, universalis materia. De qua si quis nos invenerit adhuc incognitum aut superfluum quid scripsisse, nostrae intemperantiae incuriaeque imputet, pioque corde humanae intelligentiae carnis adhuc habitaculo gravatae humilis contemplator indulgeat. Nil enim perfectum est in humanis studiis adhuc, ut opinor, in hac caliginosa vita<sup>715</sup>, quod omni errore careat, quando et iusti sint, sed quod se iustos esse velint perfectamque iustitiam futuram appetentes solo mentis affectu denominati. Non enim crediderim ullum mortalibus membris carnalibusque sensibus gravatum, excepto Christo, ad perfectum virtutis habitum veraeque contemplationis altitudinem pervenisse, Iohanne evangelista attestante: “Si dixerimus”, inquit, “quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est.”<sup>716</sup> Sin autem in eo utile et ad aedificationem catholicae fidei pertinens arriserit, soli deo, qui solus abscondita tenebrarum reserat et quaerentes se ad se ipsum nullo errore deceptos aut ab erroribus emendatos introducit, deputet, unanimisque in caritate spiritus gratias universali omnium bonorum causae, sine qua nihil possumus facere, nobiscum referat, nulla reprehensionis libidine attractus, nullis facibus invidiae succensus, quae sola prae caeteris vitiis caritatis et fraternitatis vinculum rumpere laborat.

In pace autem omnium quae inter nos confecta sunt benivole recipientium puraque mentis acie intuentium, seu malivole respicientium et priusquam cognoscant quid et qualia sint praeiudicantium, hoc opus primo omnium deo, qui dixit: “Petite et dabitur vobis, quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis”<sup>717</sup>, subinde dilectissimo tibi frater in Christo et in studiis sapientiae cooperatori, Vulfade<sup>718</sup>, examinandum offero et corrigendum committo. Nam et tuis exhortationibus est inchoatum, tuaque sollertia, quoquo modo sit, ad finem usque perductum. Si autem de his, quae in contextu huius operis gravitate materiae

---

<sup>715</sup> Cfr. AUGUSTINUS, *De baptismo contra Donatistas*, PL 43, 223: << Adiuvet itaque nos orationibus suis in istius carnis mortalitate, tanquam in caliginosa nube laborantes, ut donante Domino, quantum possumus, bona eius imitemur.>>

<sup>716</sup> 1 Ioh. 1, 8.

<sup>717</sup> Matth. 7, 7.

<sup>718</sup> Sulla figura di Vulfado (o Wulfado) cfr. Struttura e contenuto del *Periphyseon*, nota 4.



rerumque exponendarum copia coactus praetermisi deque eis quantulamcumque quandoque rationem me redditurum promisi, sollicitus ac veluti promissorum exactor fueris, opere recurso omnibusque promissionibus repertis inque unum collectis, cursim capitulatimque pro viribus tractabitur. Interim de his quae iam discussa sunt lecturos contentos esse flagito, non mei ingenioli virtutem, quae aut vix aut nulla est, sed sollicitudinis meae infimae, devotae tamen, circa divinarum rerum investigationes facultatem considerantes. Quam non minus viribus acutissimae tuae intelligentiae quam meae contemplationis obtusae lucubrationibus, ut non dicam cum aemulis, saltem cum amicis et veritatis inquisitoribus defendere studeas. Nec multum in hoc, ut opinor, laborabis. Mox enim ut talia in manus recte philosophantium pervenerint, si illorum disputationibus conveniunt, non solum libenti animo recipient, verum etiam ut sua osculabuntur. Sin vero in eos qui promptiores sunt ad reprehendendum quam ad compatiendum incurrerint, non magnopere cum eis colluctandum. “Unusquisque in suo sensu abundet”<sup>719</sup>, donec veniat illa lux, quae de luce falso philosophantium facit tenebras, et tenebras recte cognoscentium convertit in lucem.

---

<sup>719</sup> Rom. 14, 5.

## Epistola a Vulfado (Periphyseon V, 1021 C- 1022 C).

Questo è, dunque, il contenuto complessivo della presente opera divisa in cinque libri. Tuttavia, se qualcuno dovesse trovare che noi, riguardo a tale contesto, abbiamo scritto qualcosa di non ancora ben esaminato o di superfluo, lo imputi alla nostra superbia e alla nostra superficialità e l'umile lettore si mostri indulgente nei confronti di un cuore pio in cui l'intelligenza umana è ancora imprigionata nel carcere della carne. Infatti, in questa vita tenebrosa e nella conoscenza umana, non c'è nulla ancora che sia perfetto o privo di ogni errore visto che anche gli stessi giusti non sono detti tali perché sono giusti, ma perché vogliono essere giusti e desiderano con il solo trasporto dello spirito la perfetta giustizia che verrà. Io, infatti, non oserei mai credere che un uomo ancora prigioniero delle membra corporee e dei sensi carnali abbia potuto elevarsi, tranne Cristo, all'alto della perfetta virtù e alla sublimità della vera contemplazione visto che ciò è testimoniato anche dall'evangelista Giovanni che dice: *“Se diciamo che non abbiamo peccato, ci inganniamo da soli e la verità non è in noi”*. Se, invece, in quest'opera si trovasse qualcosa di utile o relativa all'edificazione della fede cattolica, il lettore attribuisca ciò soltanto a Dio, che è il solo che apre le cose nascoste nelle tenebre e che introduce in sé stesso coloro che lo cercano e che non si lasciano fuorviare da alcun errore o che si lasciano correggere dai loro errori e sia concorde con noi nel ringraziare nell'amore dello Spirito la causa suprema di tutti i beni senza la quale nulla possono fare e non si lascia attrarre dal piacere della critica, non sia acceso dalla fiamma dell'invidia, che si sforza di distruggere oltre tutti i vizi il vincolo dell'amore e della fratellanza.

Con buona pace di tutti gli argomenti tra noi disputati e di coloro che vorranno accettarli con amore o rifiutarli con disprezzo o scartarli prima ancora di sapere che cosa e di che natura siano, io offro quest'opera innanzi tutto a Dio il quale disse: *“Chiedete e vi sarà dato, cercate e troverete, bussate e vi sarà aperto”* e poi a te, o Vulfado, fratello in Cristo amatissimo e compagno di studi nell'amorevole applicazione alla filosofia, a te, io la affido affinché sia esaminata e corretta. Infatti, l'opera fu intrapresa grazie al tuo incoraggiamento ed è stata portata a compimento col sostegno del tuo affetto quale che esso sia. Se, poi, di quegli argomenti che ho tralasciato sul contesto di quest'opera, perché costretto dalla

difficoltà della materia e dall'abbondanza dei temi da esporre, e di quelle questioni di cui ho promesso che avrei dato una volta o l'altra ragione, in rapporto alla mia modesta possibilità, sarai sollecito e come fossi un esattore delle promesse, avendo scorso l'opera e trovate tutte le promesse e raccolte insieme, se ne tratterà rapidamente e secondo i principali fuochi d'interesse in rapporto alle mie forze. Intanto, richiedo che coloro che leggeranno quest'opera siano soddisfatti degli argomenti già trattati, tenendo conto non della capacità del mio piccolo ingegno, che è poca, anzi quasi nulla, ma, piuttosto, la facoltà del mio umile ma devoto impegno profuso per la ricerca delle realtà divine, tale facoltà tu sicuramente ti impegnerai a difendere con le forze del tuo acutissimo ingegno (non meno che attraverso le elucubrazioni della mia pur debole contemplazione), non tanto con coloro che vorranno entrare in contrasto con me, ma almeno con quelli che sono veri indagatori e amici della Verità. Ed in questo non dovrai affaticarti troppo, credo. Infatti, appena tali scritti giungeranno nelle mani di coloro che sono dei veri filosofi, visto che essi ben si confanno alle loro dispute, non solo li accoglieranno con animo ben disposto, ma li baceranno come fossero cosa loro. Se, invece, quelli dovessero capitare tra coloro che sono più inclini a criticare piuttosto che ad avere indulgenza, non sarà necessario lottare a lungo con loro. *Ognuno cerchi di capire il più possibile*, fino a che non giungerà quella luce che trasforma in oscurità la luce dei falsi filosofi e che trasforma, invece, l'oscurità dei veri studiosi in luce.

# INDICE.

<b>Presentazione Tesi.</b>	pp. 1-5.
<b>Abbreviazioni bibliografiche.</b>	pp. 6-11.
<b>Introduzione: La Figura e l'opera di Giovanni Scoto Eriugena.</b>	
<b>Capitolo Primo.</b> La vita e l'opera.	pp. 12-19.
<b>Capitolo Secondo.</b> Giovanni Scoto Eriugena traduttore dei Padri greci.	pp. 20-41.
<b>Capitolo terzo.</b> Composizione, struttura e contenuto del <i>Periphyseon</i> .	pp. 42-66.
<b>Il quinto libro del <i>Periphyseon</i> di Giovanni Scoto Eriugena.</b>	
<b>Capitolo primo.</b> Il mistero della deificazione dell'uomo.	pp. 67-78.
<b>Capitolo secondo.</b> La sapienza misterica e l'esegesi eriugeniana.	pp. 79-87.
<b>Capitolo terzo.</b> Il tema del ritorno e la contemplazione.	pp. 88-111.
<b>Capitolo quarto.</b> La dottrina dell' <i>apocatastasi</i> e la concezione dell'oltretomba.	pp. 112-132.
<b>Capitolo quinto.</b> La resurrezione e la polemica con Agostino.	pp. 133-163.
<b>Capitolo sesto.</b> La dottrina del <i>transitus</i> e l'esegesi biblica.	pp. 164-179.
<b>Antologia di brani dal quinto libro del <i>Periphyseon</i>.</b>	
<b>Introduzione.</b>	pp. 180-181.
<b>I.</b> Il ritorno tra esegesi biblica e prove scientifiche. <i>Periphyseon</i> V, 876 A-874 C; 899 D- 901 D. (Introduzione, Testo, Traduzione).	pp. 182-234.
<b>II.</b> La deificazione dell'uomo e la sua resurrezione: il confronto tra la teologia latina ed orientale.	

<i>Periphyseon</i> V, 876 B- 882 B; 893 B- 897 A. (Introduzione, Testo, Traduzione).	pp. 235-266.
<b>III.</b> Alcuni esempi di esegesi “mistica”. <i>Periphyseon</i> V, 897 B-898 C; 980 D- 984 C; 1014 D- 1018 D. (Introduzione, Testo, Traduzione).	pp. 267-308.
<b>IV.</b> L’epistola a Wulfado. (Introduzione, Testo, Traduzione).	pp. 309-323.
<b>Indice</b>	p. 325.